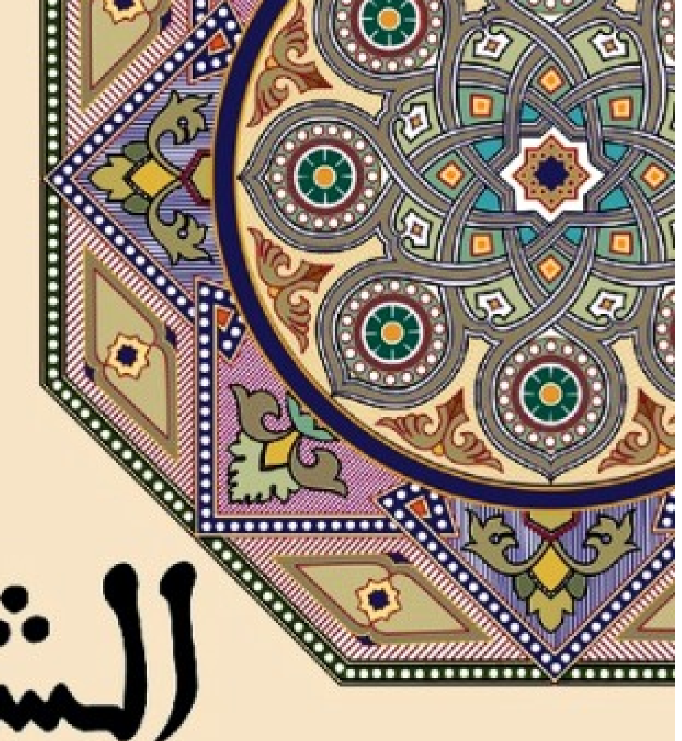
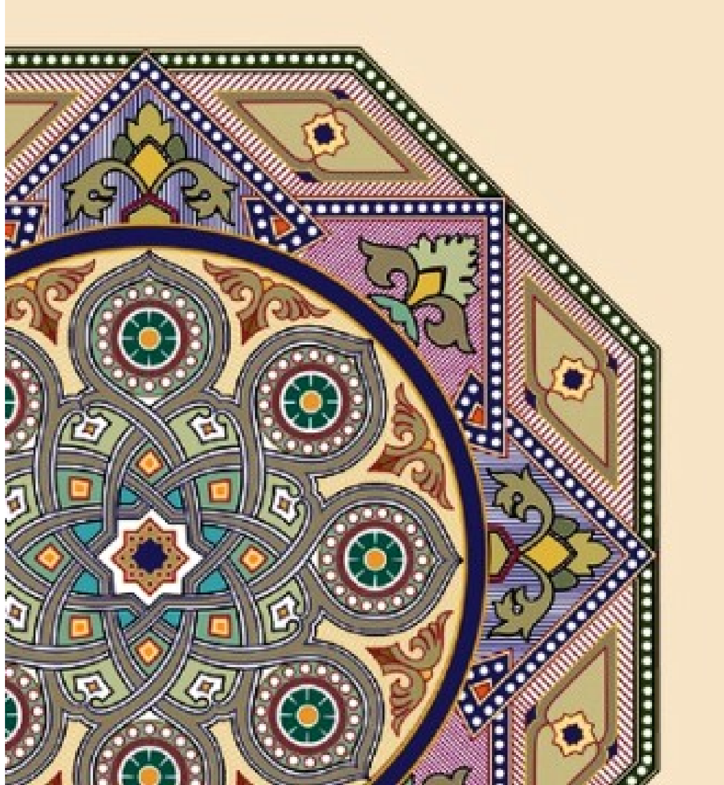


مريام كوك و بروس بلورنس

الشبكات الإسلامية

من الحج إلى الأناشيد الصاخبة



نقله إلى العربية
د. محمد توفيق البجيرمي

العبيكان
obeikan


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الشبكات الإسلامية

من الحج إلى الأناشيد الصاخبة

تحرير: مريام كوك وبروس بلورنس

نقله إلى العربية

د.محمد توفيق البجيرمي




بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تمهيد

<u>الشبكات الإسلامية من الحج إلى الأناشيد الصاخبة</u> هو المجلد الثاني، في أعقاب كتاب كارل و. إرنست المعنون: **<u>إتّباع محمد: إعادة التفكير في العالم المعاصر</u>** (2003)، الذي يتم طبعه في سلسلتنا: الحضارة الإسلامية والشبكات الإسلامية.

فلماذا نجعل الحضارة الإسلامية والشبكات الإسلامية موضوعاً لسلسلة جديدة؟ إن دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن تشوهها طريقة مقاربة متصدعة أكثر من اللازم تحشر الإسلام في إطار كونه قطباً مضاداً لما يفترض أن يمثله ويدافع عنه «الغربيون». فقدتم تحويل الإسلام إلى شيء هو الوجه الآخر للمجتمعات الأوروبية الأمريكية التي تعرّف نفسها بـ «الغرب». ثم إن الاتجاهات السياسية والاقتصادية قد عززت عادة حصر الإسلام محلياً بمنطقة الشرق الأوسط «المتفجرة». كما أن المسلمين الذين يُدْمَغون بسِمَة الأجانب الخطرين يُشَبَّهون بالشياطين بعدّهم غرباء رجعيين يرفضون الحداثة. واللهجة السلبية عن الإسلام في عناوين أجهزة الإعلام تخلق توجهاً عاماً للإشارة إلى الإسلام والمسلمين بعدّهم في مكان ما «هناك»، في حيز آخر وحالة ذهنية أخرى تختلف عما يسمى الغرب العقلاني، التقدمي، الديمقراطي.

غير أن الحقائق على الأرض تروي قصة أخرى. فالحقيقة الاجتماعية للحضارة الإسلامية تمتد إلى ما وراء الشرق الأوسط. فهي تشمل آسية الجنوبية والجنوبية الشرقية، وإفريقية، والصين، وتشمل حضوراً ألفياً للإسلام في أوروبة، ومجتمعاً مسلماً أمريكياً ذا أهمية متزايدة. وفي أماكن وعهود مختلفة كان الإسلام هو رائد العقل، وكان المسلمون هم حملة لواء التقدم. ولا يزال المسلمون جزءاً مندمجاً في عالمنا «نحن» متكاملاً معه؛ فلا يمكن فصلهم عن القضايا والصراعات العابرة للأقاليم في تاريخ العالم الظاهر للعيان بكامله أمام الجميع.

إن مفهوم الحضارة الإسلامية بحد ذاته يعمل كوزن مفيد مضاد لمفهوم الحضارة الغربية فيقوض النزعة الاستعلائية لحصر التاريخ على يد الإمبراطوريات الاستعمارية أولاً، ثم في إطار الحرب الباردة، ومع ذلك فعند ربط دراسة الحضارة الإسلامية بدراسة الشبكات الإسلامية ،فإن هذا الربط بحد ذاته يحطم كلاً من قالب الاستشراق التقليدي الكلاسيكي، ودراسات المناطق الإقليمية أيام الحرب الباردة. والعنوان المترابط لا يسمح لأي فرع من فروع العلوم أن يقف منعزلاً على حدة، بل إن الفروع كلها تتجمع لتسمح بإعادة تشكيل ماضي المسلمين، وإعادة تصور مستقبلهم.

فالإسلام يفلت من الزيغ المستمر للمعايير النصوصية: فزوايا النظر الإضافية للعلوم الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تصوغ إستراتيجية تفسيرية جديدة تتميز بالفتوق والتمزقات وبحالات الاستمرارية، وبالتأثيرات المحلية ونقاط التركيز العالمية. إن الهدفين التوأمين من نشر السلسلة التي يظهر فيها هذا المجلد من المقالات هما: (1) تحديد موقع الإسلام في حالات متعددة من الماضي عبر عدة حدود جغرافية ـ لغوية واجتماعية ـ ثقافية، و(2) فتح نوع جديد من التفاعل بين المختصين بالفلسفة الإنسانية وعلماء الاجتماع المتعاملين مع المجتمعات الإسلامية المعاصرة. إن إقامة شبكات بين فروع العلوم وتحطيم التنميطات التعميمية المنبوذة سوف يغذي تفسيرات جديدة للإسلام ويتيح إمكانية البحث في موضوعات غير مطروقة، بما فيها المناطق، والقضايا، والتجمعات المنفصلة وغير المترابطة.

وبسبب نقص دراسات الشبكات الإسلامية، كان هناك نقص في تقدير قيمتها أيضاً. إن توكيدنا يتركز على مدى قيمة فهم الشبكات الإسلامية عند دراسة الحضارة الإسلامية. فهذه الشبكات تعزز فهم مدى هذه الحضارة ووظيفتها، بينما تقدم الحضارة الإسلامية الإطار الذي يجعل الشبكات الإسلامية أكثر من مجرد تجمعات فرعية عرقية ولغوية تابعة لإمبراطوريات سياسية وتجارية متنافسة. وعن طريق هذه السلسلة الواسعة النطاق من الكتب، نقترح استكشاف الماضي الحيوي الحركة، وأن نتصور المستقبل المراوغ، اللذين يتسمان بالشبكات الإسلامية على حد سواء، فالشبكات الإسلامية تشبه الشبكات الأخرى، فهي عابرة للزمان والمكان لأنها

تحافظ دائماً على كل الآليات ـ الاقتصادية والاجتماعية، والدينية و السياسية ـ التي تميز الحضارة. ومع ذلك فإنها تبرز الطبيعة المتميزة للحضارة الإسلامية وتلقي الضوء عليها ـ بقدر ما هي شبكات إسلامية.

إننا نريد أن نجعل الشبكات الإسلامية ظاهرة للعيان بقدر ما هي مؤثرة في تشكيل الحضارة الإسلامية وإعادة تشكيلها.

كارل و. إرنست

بروس ب. لورنس

محررا السلسلة

مريام كوك و بروس ب. لورنس

مقدمة

من مكة إلى المدينة، ومن الجزيرة العربية إلى السنغال إلى إندونيسية، فالعودة دائماً إلى الجزيرة العربية وإلى مكة: هذا هو الإيقاع المكاني للإسلام ومساره المتحرك على مدى الخمسة عشر قرناً الماضية، فمكة هي مكان ولادة النبي محمد. وهي عاصمة دار الإسلام وأكثر. فهي المبدأ الناظم للشعائر والمخيلة الإسلامية، وقد أصبحت هي واسطة العقد المحددة لجماعة مؤمنين منتشرين في كل أنحاء العالم ومرتبطين بالنبي محمد، وبمكة، وببعضهم بعضاً، عن طريق شبكات من الإيمان، والأسر، والتجارة، والأسفار. إن كون المرء مسلماً يعني أن يرتبط بأتباع دينه الذين يتوجهون إلى مكة خمس مرات كل يوم. وفي كل عام، تجتذب مكة ملايين المسلمين من جميع أنحاء العالم ليؤدوا فريضة الحج، والحج أحد أركان الإسلام الرئيسة الخمسة. ففي كل يوم وفي كل عام، عبر الزمان والمكان، يتدفق تاريخ الإسلام من مكة ويعود إلى مكة. وهو يتدفق عبر شبكات لا تعدّ ولا تحصى. وهي تصل بين الأفراد والمؤسسات فتثبت أقدامهم وتغير أوضاعهم في الوقت نفسه على حد سواء.

و«الشبكات الإسلامية» اصطلاح مهم ذو قسمين. فكلمة «شبكات» تشير إلى ظواهر شبيهة بالعلاقات الاجتماعية المؤسسية، مثل الانتماءات القبلية والسلالات السياسية ولكنها متميزة عن تلك الظواهر أيضاً، لأن الارتباط بالشبكات يستتبع اختيار الترابط عبر حدود معترف بها. أما كلمة «إسلامية» فهي تشير إلى توجه إيماني، ولكنها تشير كذلك إلى عالم اجتماعي ليس المسلمون فيه هم المسيطرون دائماً. إن الطبيعة التشبيكية للإسلام وتأثيرات الشبكات الإسلامية على تاريخ العالم كلاهما شيء محوري بالغ الأهمية. ولكن أياً منهما لم يتلقَّ ما يستحقه من اهتمام الدارسين. فهناك حاجة إلى تصحيح، وهذا المجلد ينوي تقديمه. ذلك أن مؤلفي مقالات هذا المجلد مختصون بفلسفة الحركة الإنسانية وعلم الاجتماع،

وهم من الداخل ومن الخارج، أي مسلمون وغير مسلمين. وفي تفحصهم لجوانب من الحضارة الإسلامية يسلطون الضوء على تفاعلات عابرة للقومية، ويبرزون في المقدمة التبادلات، ويستكشفون الارتباطات، من داكار في السنغال إلى جاكارتة في إندونيسية، ومن القرن السابع إلى القرن الحادي والعشرين للميلاد.

الشبكات الإسلامية كوسيلة وطريقة

ليس الإسلام كتلة متجانسة، ولهذا بالضبط فإن المرء لا يستطيع الحصول على زاوية نظر إلى كيفية تنافس المجموعات الإسلامية المختلفة وإعادة صياغتها لمعنى كون المرء مسلماً إلا من خلال النظر في موشور الشبكات الإسلامية ـ سواء أكانت أكاديمية أم جمالية، أم تاريخية أم تجارية. فعلماء الفلسفة الإنسانية وعلم الاجتماع يركزون على العناصر المختلفة والتنوع المتأصل في جوهر الإسلام. ويركز بعضهم على أفراد مسلمين يعيشون ويعملون في أماكن متباعدة من العالم، ومع ذلك فكثيراً ما يظل كل منهم على اتصال بالآخر. بينما يقوم آخرون بتفحص التعابير المتعددة الأطراف عن التقوى الإسلامية في جميع أنحاء العالم. ويميل علماء الفلسفة الإنسانية إلى التركيز على اللغة والذاتية؛ فهدفهم هو تفسير حياة الأفراد والمجتمعات، والتواريخ والنصوص الدقيقة التي تشكل الهويات. ومن جهة أخرى فإن علماء الاجتماع يركزون بوجه عام على القطاعات الجماعية ـ للمسلمين في مقابل غير المسلمين. وهدفهم هو توضيح الصراع والتغيير الاجتماعي، والثقافي، والسياسي، والاقتصادي، والتنبؤ به إن أمكن. وإن مقاربة هذا الموضوع من خلال هذه الطريقة التشبيكية هي وحدها التي تجعل المختصين بالفلسفة الإنسانية و علماء الاجتماع يتخاطبون. وما تكشف عنه هذه المقاربة هو التنوع الجذري في التبادلات الإسلامية الثقافية واللغوية والسياسية.

وهناك كلمة مهمة واحدة تؤطر وسيلة بناء الشبكات حتى وهي تشير إلى طريقة لتحليلها. وهذه الكلمة هي **الأمة** التي تترجم بصورة شائعة مألوفة بأنها «المجتمع الإسلامي العالمي». **والأمة** مفهوم مرن وليس ساكناً جامداً، وهي تعني الإسلام كله، ولكن ضمن أوسع الحدود التي تحدد الهوية الإسلامية الجماعية. وليس لتاريخها كتلة سردية واحدة، ولكن خيوطها المجدولة الكثيرة تمتد إلى الوراء عودة إلى القرن السابع الميلادي، ومكة هي عقدتها المشتركة، والجزيرة العربية بؤرتها المركزية. فالشبكة الإسلامية الأولى غطت الشبكات التجارية في الجزيرة العربية الوثنية التي ربطت

تاجراً يدعى محمداً ﷺ بالعالم الحضري لبلاد الرافدين وما وراءه. وأتاحت شبكات التفاوض تبادل السلع المادية، والأفكار، والبشر: فقد حددت الممارسات الثقافية في أبكر مراحل الحضارة الإسلامية. أما اليوم، فإن التقدم في جزئيات العلوم الإلكترونية قد أنتج شبكات جديدة من مساحة الضبط السيبري، وصار التهليل الصاخب واحداً من مصطلحاتها الإسلامية. وبينما تربط هذه الشبكات الجديدة فيما بين المسلمين الذين كانوا في السابق هامشيين ومحرومين من حقوقهم، فإنها تقدم أيضاً منابر لمجموعات جديدة، سواء في الجزيرة العربية أو في أمركية، كي تؤكد فهمها للإسلام بعدّه معيارياً.

وحتى القرن العشرين، كانت الشبكات الإسلامية تعطي الرجال امتيازات. فسواء أكانت شبكات سفر، أم حج، أم دعوة، فإنها كانت بشكل رئيس شبكات رجال منهمكين بالحركة، وكان الحج السنوي هو الشبكة الوحيدة التي تعترف تقليدياً بمشاركة النساء، فهي تجلب المسلمين من إفريقية وآسية إلى البحر الأحمر ومنطقة الحجاز في غرب الجزيرة العربية. فيقوم الحجاج الذكور والإناث بأداء مناسك حجهم مرتدين ملابس الإحرام البسيطة الملتفة حول أجسادهم. والحج محدد بأيام معدودات من شهر ذي الحجة ومع ذلك فإن طرق الحج تظل مشغولة طيلة أيام العام. وهي تغطي الشبكات المتعددة الأطراف من التجار، والرحالة، والباحثين عن المعرفة، وهي شبكات تربط المسلمين ببعضهم بعضاً. فطرق الأسفار الأخرى قد تأخذ المسلمين إلى أماكن مثل طنطا، وعجمر، وطوبة، وكربلاء. ولكن كلاً منها مبني على غرار نموذج شبكة الحج.

فالسفر هو أدوم ملامح الحج، فعن طريق الأدب نتعرف على الطبيعة التشبيكية للتنقل الإسلامي الذي يركز على الحج ولكنه يمتد إلى ما وراءه ليعطي امتيازاً لكل أنواع السفر إلى كثير من الأماكن. فبين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين برز أدب الرحلات كنوع قائم بذاته من وصف الأسفار. بل تلقى كتّاب محترفون طلبات لكتابة الرحلات، التي كسبت شعبية كبيرة إلى درجة أن الرحلات اللاحقة في وقت متأخر اعتمدت على نسخ سابقة لتملأ الفراغ فيها بوصف أماكن لم يزرها مؤلفو تلك الكتب على الإطلاق. ومثل تلك الرحلات لم تكن من نتاج الخيال بقدر ما كانت

روايات معادة التداول. وبحلول القرن الرابع عشر، كان هذا النوع من الأدب قد رسخ بشكل متين إلى درجة أن كاتب الرحلات الجالس على كرسيه صار بإمكانه الحصول على روايات من أقاصي الزوايا النائية من العالم الإسلامي كي تبنّاها لأغراضه.

وكثيراً ما كان كاتب الرحلات يحتاج إلى راع. وعلى سبيل المثال، فإن السلطان المغربي أبا عنان فارس (المتوفى عام 1358م) قد أعجب بحياة التجوال التي عاشها ابن بلده الرحالة الشهير ابن بطوطة (المتوفى عام 1368م) إلى درجة أنه أراد أن يحافظ على ذكراها، فطلب من الأديب ابن جوزي أن يسجل مغامرات ابن بطوطة ويجمّلها. فنتجت عن ذلك رحلة ابن بطوطة التي تحكي عن الأسفار الأسطورية لعالم ديني مغربي طوّف عبر العالم الإسلامي على امتداد القرن الرابع عشر. وكان آنذاك عالماً لا يكاد المرء يتعرف عليه اليوم. فقد شملت رحلات ابن بطوطة إقامة متطاولة في الأندلس، وهو الاسم الذي ظلت إسبانية تعرف به من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر. وشملت أسفاره كذلك وقفة مديدة في غرب إفريقية قبل زمن طويل من ظهور تجارة الرق عبر الأطلسي وتدميرها لذلك الجزء من الأمة الإفريقية في جنوب الصحراء.

وكان من بين معاصري ابن بطوطة وأتباع دينه المؤرخ الشهير من شمال إفريقية ابن خلدون (المتوفى عام 1406م) وهو قاضٍ وفيلسوف وأديب ومؤرخ طاف عبر الشبكة الإقليمية التي زارها ابن بطوطة، معتمداً على ارتباطات معنوية ومادية عمرها قرون. ويبين مؤلفه الأكبر، المقدمة في التاريخ كيف صارت العربية هي القطب اللغوي، ومكة والمدينة هما عقدتي التقاطع في شبكة إسلامية سبقت العصر الحديث. وكانت في الوقت نفسه سياسية وغير سياسية. وبكلمات آلبرت حوراني، فإن الحضارة الإسلامية كانت ترتكز على «كتلة من المعرفة انتقلت عبر القرون على أيدي سلسلة من المعلمين المعروفين الذين حافظوا على جماعة معنوية حتى عندما كان الحكام يتغيرون.» (1991 - 4) وقد استمرت تلك الجماعة المعنوية حتى عند اقتلاع الأفراد من بلدانهم الأصلية؛ ذلك أن الشعور بالتجربة المشتركة كان يحيي، بل ويديم أشخاصاً يرغمون على الانتقال، مثل ليو الإفريقي. فقد نفي من إسبانية في مطلع القرن السادس

عشر، فسار على خطى ابن بطوطة وابن خلدون، منتقلاً من إسبانية الجنوبية إلى إفريقية الشمالية، والجزيرة العربية، بل تحمل «اعتناق» النصرانية عندما كان عبداً رقيقاً في الفاتيكان.

وحالة ليو مليئة بالمعلومات. فقد كان رحالةً مسلماً على مضض وقاضياً غير متدرب، بدأ أسفاره عندما أرغم على مغادرة وطنه على يد ملك **الاسترداد** الاسباني فرديناند والملكة إيزابيلا. وقد عبّر ليو عن حنين لوطنه غير موجود في **رحلة** ابن بطوطة[1]. فقد كان ابن بطوطة، على عكس ليو، يستمتع بالفرص التي تتيحها الأسفار. فحيثما ذهب كان يجد نفسه مندمجاً أكثر فأكثر في دار الإسلام. ذلك أن كونه مسلماً، وقاضياً مسلماً، قد فتح له باب الفوائد الكاملة التي تقدمها «حضارة تشبيكية» حسب عبارة ديفيد جلمارتن المناسبة.

وعن طريق رواية ابن بطوطة نحصل على منصة نقف عليها لفهم الشبكات الإسلامية، وفي هذا المجلد يقوم كل من فنسنت كورنل ومحمد قاسم زمان بتفحص جوانب من رحلته لإظهار الكيفية التي يمكن بها أن تصبح شبكةٌ محددةٌ دينياً مرآة تعكس النزعة العالمية لإسلام ما قبل العصر الحديث. فقد كشف ذلك العالِم المتجول عالماً يُعرَف بأنه مسلم ويمتد عبر قارات ومحيطات. فدار الإسلام كانت تحتوي على مسلمين وغير مسلمين ضمن حدودها. فقد كانت عالماً حضرياً قائماً على المدن، متنوعاً وجماعياً في وقت واحد. وكان مترابطاً من إفريقية الغربية إلى الصين عن طريق الممرات المائية، ومدن المرافئ، ومراكز السلطة السياسية والدينية. وكان باستطاعة البربر والعرب والهنود والسودانيين أن يسافروا إلى الحدود الخارجية لدار الإسلام. ومهما كانت العقبات التي يواجهونها، فقد كان بوسعهم الاعتماد على كرم ضيافة أتباع دينهم: فكانوا يجدون الطعام والمأوى في كل مكان لمجرد كونهم مسلمين، هكذا ببساطة. فمن الخانات ومحطات القوافل إلى الزوايا الصوفية، إلى كرم الحكام المحليين كان المسافر العارف بالعلوم الإسلامية يتوقع الترحيب أينما ذهب في حله وترحاله. وكثيراً ما كان السفر نفسه هو الذي يمنحه النفوذ والثروة. فابن بطوطة، خلال أعوام ترحاله الأربعة والعشرين في البر والبحر لقي من التكريم

ما يزيد على مجرد سد الرمق:وعندما كان ينتقل أبعد فأبعد عن موطنه في إفريقية الشمالية، كان يجد نفسه مكرماً مادياً، ومحملاً بأعباء معرقلة أيضاً.ففي طريقه إلى الهند أحاطت به حاشية كبيرة من العبيد، والمرافقين، وحيوانات النقل الثقيلة الأحمال مما حصل عليه من آخر راعٍ تكفل بإكرامه.

ولكن، كيف أصبحت هذه الشبكة في القرن الرابع عشر كلية الوجود وفعالة إلى هذا الحد؟ إن هناك عوامل عديدة تميز العالم الإسلامي فتجعل شبكاته في الوقت نفسه أكثر ترابطاً وتفاعلاً فيما بينها من شبكات المجتمعات الأخرى المعاصرة له. وهي شبكات تشمل التجارة، واللغة، والزهد، والبحث العلمي، ولكنها فوق ذلك كله تشمل مثلاً أخلاقية وقوانين اجتماعية مشتركة.

فقبل ظهور الإسلام، كانت الشبكات التجارية واسعة الانتشار، تمتد عبر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندي وبحر الصين. وقد بنى التجار المسلمون على هذه الشبكات وأعطوها قيمة إضافية. ففي الصين، مثلاً، كانت هناك علاقات تجارية مع العالم العربي يمكن تتبعها إلى القرن الثاني قبل الميلاد. وكان هذا الترابط التجاري يتألف من شبكات طرق برية تمر عبر المناطق الشمالية وتعرف أيضاً بطريق الحرير، وتمر من الجنوب بعدها الطريق البحري. وبعد زمن غير طويل من وفاة محمد ﷺ عام 632م، عبر المبعوثون المسلمون القارة الآسيوية، مستخدمين هذه الشبكات القائمة من التبادل التجاري والثقافي لحمل رسالة الإسلام. وكان الجنود المسلمون جيدي التسليح والتدريب العسكري، ولكنهم غير معادين للدولة الصينية، فساعدوا الأباطرة على قمع التمردات المحلية بينما اضطلعوا أيضاً بتقوية الروابط التجارية والثقافية القائمة. وقد تمتعوا مع دينهم الفتي بالحظوة الإمبراطورية. فكانت تجربتهم مقدمة سبقت تجربة التجار المسلمين اللاحقين الذين قاموا بالرحلات الخطرة إلى موانئ الصين الجنوبية. وقد استقر هؤلاء التجار في المدن الصينية الكبرى، وكما فعل أتباع دينهم في الشمال، فقد استفادوا من رعاية دولة أدركت أنهم حلفاء فعالون. وكانت هذه الثقة قابلة للانتقال: فقد كان المغول أعداء الملكية الصينية، ومع ذلك فإنهم أثناء القرنين الثالث عشر والرابع عشر اختصوا المسلمين المحليين لخبرتهم ومعرفتهم التجارية. وقام زعماء المغول بتعيين تجار مسلمين في مناصب إدارية. فعززوا الشبكات

الإسلامية في جميع أنحاء الصين الإمبراطورية أثناء المساعدة على دمجها في نظام من الشبكات الإسلامية عبر الأقاليم (يوان، 2003). وقد بلغ من نفوذ هذه الشبكات المتميزة أن بعض الناس قد أسلموا كي يستفيدوا من الأمن التجاري الذي يتيحه لهم انتماؤهم الديني.

وكان مما سّهل التواصل أن العربية والفارسية كانتا اللغتين المشتركتين الشائعتين اللتين تستخدمهما الغالبية النخبوية. فكان إتقان إحداهما أو كلاهما يساعد الأفراد على الاندماج بسرعة وسهولة في شبكة إسلامية تجارية محلية. ومع ذلك، فكما توضح مقالة كورنيل، فإن اللغة بحد ذاتها لم تكن هي مسمار العجلة الرئيس للشبكات الإسلامية،بل كان ذلك المفصل الرابط هو التأكيد المزدوج على التبادل والتسلسل الهرمي. فالتبادل، أو التسخير كان يعني ضمناً الاستغلال المتبادل بين الحاكم والمحكوم، وبين الراعي والباحث العلمي، وبين ما هو سماوي وما هو بشري. وكان التسلسل الهرمي شيئاً لا يستغني عنه التبادل. فالمجتمع الإسلامي في أكثر أشكاله تنظيماً في القرن الرابع عشر كانت فيه أربع فئات ـ رجال القلم، ورجال السيف، ورجال التفاوض، ورجال الصنائع ـ وهي فئات مرتبة من أعلاها، رجال القلم، إلى أدناها، رجال الصنائع. على الرغم من أن العدالة نفسها كانت قمة الفضائل، فإنهم كانوا لا يرونها من حيث هي مساواة، بل من حيث هي الإنصاف عن طريق التوازن بين الالتزامات المتبادلة. فقد تكون للحاكم امتيازات، ولكنه لم يكن معفىً من قواعد المجتمع ككل، فقد كان يعتمد على هذه الفئات الأربع من الرجال، كما هم معتمدون عليه، ولم يكن المحكومون يؤيدون الحاكم بصورة آلية، فقد كان ابن بطوطة مثلاً نفعياً ذاتياً ولم يكن خاضعاً، إذ كان مرتبطاً بأمثاله من رجال القلم، بدلاً من أن يكون ملحقاً بمن هم ليسوا على شاكلته من رجال السيف، أو الحكام. على الرغم من أن التلاحم الذي أوجدته القيم المشتركة لم يكن قاصراً على رجال القلم، أو العلماء، فإن هذه القيم كانت النموذج الأولي للتلاحم. فكان العلماء في أسفارهم على امتداد الشبكات العابرة للقومية، ينشرون المعرفة الإسلامية، كما أنهم أضافوا قيمة إلى الشبكات التي ورثوها وطوروها، ويستكشف محمد قاسم زمان كيف كانت لغة البحث العلمي الحضرية للخطاب الديني الإسلامي تعبر الحدود المتعددة الأطراف، لتقيم

عالماً من المنفعة المتبادلة للذين يتقنونها. فالخطاب الديني مرن وقابل للانتقال عبر الزمان والمكان في آنٍ معاً. فهو لم يقتصر على إقامة الجسور عبر العالم المعروف في القرن الرابع عشر، ولكنه ظل صامداً كذلك عبر تقلبات التغير السياسي والاقتصادي التي فصلت نظام عالم ما قبل الحداثة عن نظام العالم الحديث. فمن محمد شبلي نعماني (المتوفى عام 1914) إلى أبي الحسن علي الندوي (المتوفى عام 2000)، إلى يوسف القرضاوي القاضي المصري الذي يعظ ويصدر الآراء القانونية الفقهية من قطر حالياً، كان باحثو القرن العشرين الإسلاميون مرتبطين بأسلافهم عن طريق الالتزام المشترك الذي كانت تدل عليه، ولا تزال، الممارسة المشتركة. ويجادل زمان بأن علماء يومنا هذا، مثل أسلافهم «يتشاركون في تقليد تفسيري مبين بتفاصيله المتقنة» يضفي شرعية ومعنى على تفسيرات رسمية صارمة للنصوص الأساسية. وهم يشكلون مجتمعات تفسيرية يمكن حشدها ضد القوى الخارجية، سواء أكانت صليبيين من القرن الثاني عشر أم استعماريين جدداً من القرن الحادي والعشرين.

ومع ذلك فإن هذه السلطة القضائية الصامدة ذات الحجة الفقهية تأتي بثمن. ويلاحظ زمان أنه بينما يتيح الخطاب المشترك للعلماء أن يتصل كل منهم بالآخر بسهولة وأينما كانوا، فإنه قد عطل قدرتهم أحياناً على التواصل مع المسلمين الآخرين الذين ليسوا من طبقتهم الاجتماعية. فغالبية مسلمي ما قبل الحداثة كانوا قرويين أو مزارعين ريفيين، فلم يكونوا يشغلون أنفسهم بالقيم الفقهية القضائية أو بالأوصياء على تلك القيم، أي العلماء. وكانت شبكات ما قبل الحداثة ميالة إلى الاتساع، ولكن المسافرين فيها كانوا من النخبة.

وأثناء القرن الرابع عشر، كان التصوف المؤسسي قد شرع يترسخ. فكان المتصوفون يطيعون قواعد التبادل والقيمة التسلسلية نفسها التي كانت تميز رجال القلم الآخرين. فكانت الأخويّات تكمل الأشكال القضائية من الولاء الإسلامي وتتنافس معها. وكان مريدو التصوف الخبراء ينتقلون من شيخ إلى آخر، حاصلين على المعرفة الخفية، وشهادات الكفاءة (أي الإجازات) كدليل على سعة اطلاعهم المتنامي. وكان الشيوخ بصورة عامة يترأسون الزوايا التي تقدم الضيافة ولا تضع حداً لطول إقامة الزوار.

وبذلك سهلوا نشوء نوع من الثقة الأفقية أو الاجتماعية بين المؤمنين تفترض مسبقاً وجود ثقة عمودية، أو روحية، بين الفرد المؤمن، والآخر المتسامي فوق الوجود المادي. وكان في قلب هذه الثقة تقويم الضيافة لابن السبيل. فقد كانت الضيافة أكثر من واجب حضاري... فكانت من أعمال البر كذلك.

وبينما كانت متابعة المعرفة الروحية تحث على الترحال، فإن الترحال بحد ذاته كان يمكن عدّه عملاً دينياً ـ وكثيراً ما كان يعدّ كذلك ـ فهناك أثر مشهور يحث المسلمين على طلب العلم ولو في الصين، وفي معظم الأماكن، كان الرحالة المسلمون قادرين على العثور على مأوى في مدرسة دينية أو زاوية، أو نوع من النُّزُلِ أكثر علمانية. ففي بلاد الأناضول، على سبيل المثال، كانت روابط الفتيان، أو أخويات الشباب المثاليين، تفتخر بإكرامها للمتعلمين الغرباء، وكانت تشبه المدارس والزوايا من حيث أن عملها كان يقوم على فكرة الثقة الصامتة المرنة السهلة التكيف والحيوية الحركة.

ولعل الثقة كانت أهم عامل في الترحال الإسلامي لأنها كانت في قلبها هي السمة الرئيسة للنزعة الروحية الإسلامية. فالمعنى الأساسي للإسلام هو التسليم لله الواحد، الخالق، الهادي، الحَكَم في الوجود الإنساني كله. وحتى عندما لم يكن الرحالة بجوار زاوية، أو مدرسة، أو رابطة فتيان، فقد كان بوسعهم الاعتماد على قانون للثقة شامل متغلغل في كل مكان.

وتُرجمت الثقة إلى ضيافة مضمونة دينياً بالزكاة، التي هي أحد أركان الإسلام الخمسة. فالثقة بالآخرين، وبالضيافة، وبالصدقات والأعمال الخيرية كانت مقاييس لمدى ثقة المرء بالله؛ فقد كانت هذه عناصر حيوية في القانون الاجتماعي الواسع الانتشار للترحال الإسلامي، وكان إيتاء الزكاة على درجة من الأهمية جعلت الحكام يتنافسون على إكرام الغرباء إلى أقصى حد. ويرى روس دَنْ أن ابن بطوطة كان بين أناس كريمي الضيافة أينما حل في ترحاله «لا يشتركون معه في مذهبية وواجباته الدينية فحسب، بل كذلك في قيمه الأخلاقية، ومُثُله الاجتماعية، وأنماط سلوكه اليومي... وأذواقه، وحساسية مشاعره» (1986، ص7).

ولم تكن تجربة ابن بطوطة استثنائية بالنسبة لرجل من طبقته وثقافته[2]. فهو، حسب اعترافه نفسه لم يكن متعلماً بشكل خاص، ولكنه كان قادراً على العثور على رعاية أبوية أينما ذهب لأنه تربى على المذهب الفقهي المالكي. فحتى التعلم الأساسي في أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة كان يؤهل المغامرين للعثور على عمل. وكلما ابتعدوا أكثر عن قلب ديار الإسلام، كانت مواهبهم تلقى تقديراً أكبر. وكان العلماء واسعي الترحال، وخاصة إلى الممالك الحدودية التي كانت بحاجة إلى قضاة. وبما أن العلماء يعدّون هم الحراس الرسميين القائمين على القانون، والممارسات والأخلاق الإسلامية، فقد كانت هناك فائدة متبادلة يمكن كسبها من الدراسة الجوالة. فكان العلماء الغرباء يتوسطون بين الحكام حديثي الإسلام وبين شعوبهم. وكانوا ـ بعدّهم باحثين مستوردين ـ يعطون مكانة ونفوذاً للحكام الذين كان تقديرهم لعلم الباحثين يثبت مدى إمكانية الوثوق بأولئك الحكام، وبمثل هذا التمكين، يستطيع الحكام أن يربطوا أنفسهم بقلب ديار الإسلام، بينما يحصل الباحثون بدورهم على النفوذ والمكانة. والأهم من ذلك: التمويل من أشخاص كرماء.

وهكذا كان الأمر مع ابن بطوطة. فعندما غادر طنجة في عام 1325م كان في الحادية و العشرين من عمره. وباستثناء مهمة قصيرة الأمد عمل فيها قاضياً لقافلة الحج التونسية، كان دائم الترحال، فذهب إلى كل مكان يستطيع معه ترويج مهاراته الفقهية. واستفاد من سخاء إخوته في الإسلام حتى وصل بعد ثمانية أعوام إلى بلاط سلطان دلهي محمد بن تغلق، الذي عينه قاضياً على الفور، وبحلول عام 1334م، كان ابن بطوطة قد حصل على شهرة لم يكن تعليمه وحده كافياً لإكسابه إياها. كانت أسفاره قد تضمنت عدة زيارات طويلة الأمد إلى مكة، فقد أصبح مجاوراً تشرف بالعيش مدداً طويلة بجوار الكعبة. والمجاور «يتمتع بروحانية الوجود في بيت الله الحرام أكثر من الحاج العادي الذي يأتي إلى مكة في موسم الحج السنوي». ويشرح دَنّ ذلك بقوله: «وفي ضوء عملي أكثر، فإن موسماً أو أكثر في مكة كان يعطيه فرصة للحصول على صدقات... وعلى ارتباطات يمكنه الاعتماد عليها للحصول على الضيافة على مدى العقدين الآتيين من الزمن». (1986، ص109). فكانت هذه الألقاب برهاناً

على التقوى الشخصية التي أضافت وزناً لتكوينه المهني و أتاحت له أن يتنقل بسهولة مريحة في جميع أنحاء دار الإسلام.

ويوضح الترحال كيف تعمل الشبكات الإسلامية كوسيط: فمع الاقتراب من الحضارة الإسلامية من زاوية تختلف اختلافاً طفيفاً، فإن الترحال يبرز عمل هذه الشبكات كطريقة للمعرفة.والتشبيك عن طريق الترحال ليس شيئاً فريداً قاصراً على المسلمين، ومع ذلك فإنه يشد الانتباه إلى عناصر مهمة في وجهة النظر الإسلامية إلى العالم كان يمكن أن يتم تجاهلها لولاه. فالترحال يبرز المكان والقدرة الحركية على حد سواء. فهو يعطي المكان، أو الموقع دوراً مهماً في إنتاج المعرفة في حضارة تقوم على التشبيك.

ولقد كانت رعاية بلاط الأمراء في جميع أنحاء المنطقة تسهل ترحال الكتّاب والفنانين وإقامتهم في كثير من نقاط التقاطع المفصلية في الحضارة الإسلامية القائمة على التشبيك في عصور ما قبل الحداثة، وبعبارة أخرى فإن القصور الملكية قد عملت كمواقع أكثر أو أقل علمانية لإبراز تفاصيل الشبكة الإسلامية الأكبر للبحث المعرفي والإنتاج الخلاق. وهكذا يمكننا أن نتابع ترحال الشاعر المتنبي في القرن العاشر الميلادي (القرن الرابع الهجري) - حيناً في القاهرة يمتدح راعيه، وحيناً في بغداد يهجوه - من خلال موارد المعيشة، وبذلك نعيد تصور حال الأمة في ذلك العصر. وعن طريق تفحص شبكات الكتاب والفنانين في المراكز الحضرية نبدأ بتفهم العالم الذي كانوا يقيمون فيه، وكيف تسرب ذلك العالم من خلال كتاباتهم ولوحاتهم.

فالتاريخ الفكري يعكس الحركة والمكان كليهما. وتاريخ العصور الوسطى يكتسب حياة جديدة عندما نجعل التواريخ، والناس، والأماكن يتبادلون الحديث. فيصبح ابن بطوطة نتاجاً وموضوعاً لأسفاره المترامية الأطراف. وعندما نفكر في الجوانب المادية للأماكن التي أقام فيها وفي مناخاتها الثقافية والسياسية، نستطيع أن نستشف كيف أثرت فيه أسفاره: فالأماكن التي زارها كيفت فهمه للمعايير الإسلامية. ونستطيع أن نسأل: كيف أدى تفاعله مع رعاته وكذلك مع الباحثين الآسيويين إلى توسيع وتثبيت معرفته القانونية التي جلبها معه من إفريقية؟ وكيف حوّل أجزاء المعلومات من مضيفيه في المراكز الحضرية إلى كتلة معرفته الخاصة به؟

إن هناك حاجة لإعادة قراءة رحلة ابن بطوطة، مثل كل السير الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة بطريقة تبرز مكان البيان بدلاً من تجاهله أو تقليصه إلى الحد الأدنى. وسيزودنا التاريخ بعلامات فارقة على الطريق، تشير كل منها إلى عملية الارتباط والتحول المتعرجة، حتى ولو كانت كلها بالضرورة جزئية ومؤقتة. فإذا بقيت استقامة الرأي أو المعتقد انعكاساً للسلطة، كما يجادل طلال أسد (1986، ص15)، فإن لحظات التبادل والصراع تعقد السرد المتراصّ المتناغم لاستقامة الرأي الإسلامي إلى درجة أنها تحدد بدقة موضع إنتاج المعرفة. وهناك حاجة لقراءة الفاعلين والقصاصين الفرديين في عملية منفتحة الجوانب. فهذا تبادل يؤثر في الفاعل والسارد بنفس مقدار تأثيره في المستمعين، إذ يكشف نتائج لا يمكن التنبؤ بها مرتبطة بجدائل متعددة الأطراف من الذاكرة والمخيلة الإسلامية. فالمبادلات القائمة على التشبيك تعزز المعايير واستقامات الرأي الراسخة، حتى وهي تعرضها للتمعّن الفاحص والتحدي بشكل مستمر.

وإن أحد الجوانب التي لا تزال تتحدى خيالنا في يوميات هذه الرحلة في عصور ما قبل الحداثة هي هذه السلسلة من عمليات الحج التي قام بها ابن بطوطة الذي لا يقر له قرار بعد تطوافه في الشرق عشرين عاماً، فلم يقتنع بالبقاء في موطنه بالمغرب، بل قام أول الأمر برحلة إلى غرناطة في الأندلس، حيث تمتع بضيافة آخر حاكم مسلم للأندلس. وبينما علّق على وجود الدراويش المتصوفين. فقد بدا له أنهم يشبهون أولئك الذين رآهم في فارس والهند. وما لم يعلق عليه هو الحضور المتأقلم لثقافة إسلامية كجزء من أوروبة، وهذا شيء أنكره المحافظون الرسميون على الثقافة الأوروبية إنكاراً عنيفاً (مينوكال1987). بل لاحظ ابن بطوطة استمرارية الحياة بين إسبانية الإسلامية ومناطق الشرق التي قضى فيها جزءاً كبيراً من حياته. ولو كان هذا الرحالة الذي لا يتعب حيّاً بين أظهرنا اليوم، لما استطاع أن يفهم التعارض الحالي بين الإسلام والغرب الأوروبي ـ الأميركي. وبعد غرناطة قام ابن بطوطة برحلة أخرى، إلى غرب إفريقية، التي هي ساحة غنية للبحث عن الذهب والعبيد. وهنا لاحظ ابن بطوطة المنطقة التي قدر لها في غضون قرن من زيارته أن تصبح

أرض حصاد لتجارة الرق في أمريكة الشمالية، حيث يشكل المسلمون سدس السكان الأفارقة المستعبدين. وبعبارة أخرى فإنه كان شاهداً على الحضور الإسلامي الألفي في أوروبة، وعلى المشاركة المحتملة اللاحقة للمسلمين في أمريكة.

وفي كثير من المبادلات هناك عناصر لا تترجم بصورة جيدة، ومع ذلك فإنها تقدم فرصاً للتأمل، فحالات انقطاع الاتصال تكشف ثغرات في المنطق السردي القصصي الذي يبدو متماسكاً (انظر تشاكرابارتي 2000). وحالات الصمت أو الفجوات هذه في السجل التاريخي تنسف ما هو مأخوذ كتحصيل حاصل، فهي توحي بأسئلة جديدة تستجوب حيوية حركة التبادل الفكري. فالحوار الموضعي بين باحثين ذوي خلفيات شديدة الاختلاف هو الذي نبدأ عن طريقه بفهم الطريقة التي تتيح بها الشبكات التكيف المستمر بإعادة رسم تفاصيل المعايير الإسلامية. فكيف أثرت معرفة ابن بطوطة ذات الأساس المغربي على إنتاج المعرفة المحلية في الهند أو الصين؟ إننا لا نعرف بشكل مباشر، غير أننا نستطيع أن نستدل على أن تكييف المعرفة المنتجة في مكان ما لضرورات مكان آخر يتضمن دائماً تسويات، و تراجعات، وتضحيات، حتى وهو يفتح طرقاً جديدة مثيرة في النظر إلى العالم.

الشبكات الإسلامية كمعنىً مجازي

إن ابن بطوطة الإفريقي الشمالي من القرن الرابع عشر إرهاص سابق ينبئ بطريقة عمل المسلمين المتخصصين بالسبرانية (علم الضبط) في القرن الحادي والعشرين ويعطيهم بعض المعلومات. فشبكة الإنترنيت الدولية أظهرت نوعاً جديداً من الشبكات الإسلامية الأقل نخبوية من سابقاتها، ومع ذلك فإنها تظل مرتبطة بعصور سابقة من التاريخ الإسلامي بطرق كثيراً ما تبدو مجازية أكثر منها مادية حقيقية. ويجادل تشارلس كرزمان في هذا المجلد بأن الشبكات ليست أكثر من «مجاز يميز جوانب معينة من الحقيقة تُعدّ ذات أهمية نظرية» بينما تستبعد جوانب أخرى بالضرورة. وبالنسبة لكرزمان، مثل ستوارت كوفمان، محلل شبكات بوليان، فإن المبادلات لا يمكن التنبؤ بها، ولا يمكن جعل الشيء المجرد في الشبكات شيئاً مادياً (مارك تايلور 2002، ص147). ويجادل كرزمان بأنه بدلاً من ذلك ينبغي النظر إلى الشبكات بعدّها مجازات للعملية، والمتطلبات الضرورية الطارئة، وقابلية التنوع.

وتكشف الإنترنيت جانباً متناقضاً من العمل المجازي للشبكات: فهي بعيدة عن الصفات الإقليمية، وتشمل الجنسين على حد سواء، حتى رغم بقائها محدودة اجتماعياً بطرق أخرى فعلى عكس عصر ابن خلدون، تستطيع النساء المسلمات اليوم أن يسافرن، حقيقة وخيالاً، وأن يشكلن شبكاتهن الخاصة بهنّ. فالشبكة التي تربط امرأة سعودية في عاصمة بلدها بلاجئة أفغانية، وامرأة مسلمة أميركية تصبح منبراً لارتباطات افتراضية تستطيع منها ثلاث نساء أن يتخيلن أنفسهن معاً لأغراض متنوعة — كالصداقة، والتضامن، والأمن، والتبادل التجاري. غير أن هذه الشبكة تربط في الوقت نفسه بين ثلاث كائنات مادية في أماكن حقيقية: هي الرياض، وبيشاور، وشيكاغو. فالشبكة السبرانية قوية بالضبط لأنها تسمح بهاتين الطريقتين من الربط اللتين هما متحررتان من الفضاء وملتصقتان بالمكان في الوقت نفسه. فهي تسمح للأفراد ـ وهم في هذه الحالة نساء مسلمات ـ أن يتصوروا أنفسهم في مكان

آخر بينما هم باقون قابعون في مواقعهم: وهي تفتح إمكانية الحركة الحقيقية التي تعمل على تعزيز الارتباطات الافتراضية.

فروابط النساء المسلمات مثل «النساء اللواتي يعشن تحت القوانين الإسلامية» آخذة في الانتشار والتكاثر في جميع أنحاء العالم، وهي تأتي إلى حظيرة الأمة كل يوم بفاعلات نشيطات كنّ في السابق مهمشات. فقد تأسست الرابطة المذكورة أعلاه في عام 1986 على يد الجزائرية ماري ـ إيمي هيلي ـ لوكاس فجمعت شبكتها معاً نساءاً من جميع أنحاء العالم في محاولة لتقديم المعلومات و لدعم المسلمات والنساء اللواتي يعشن في أماكن تحكمها القوانين الإسلامية ولا يعرفن إلى أين يتوجهن للحصول على الإرشاد. وفي تسعينيات القرن العشرين، أقامت الرابطة مشروعاً تحت عنوان «النساء والقانون»، يهدف إلى مجابهة التأثير المتنامي للإسلاميين. ومثل شبكات نسائية كثيرة أخرى، فإن منطلقها يشجع السلام، ومنع العنف ضد النساء، ومعارضة التشدد الديني الأصولي، ويشجع العدالة بين الجنسين، وحقوق النساء (تشاتي ورابو 1997، ص33). وتهتم الرابطة «بالربط بين النظرية والعمل بخصوص المصالح الإستراتيجية للنوع الاجتماعي والحاجات العملية للطبقة العاملة، والفلاحات والنساء الفقيرات في المدن». (ص43). ومثل هذه الشبكات النسائية تبرز نموذجاً عاماً من التفكك، والتشتت، وإعادة التجميع كما أنها تسلط الأضواء على أهمية النساء الآخذة في الظهور ضمن الأمة.

وتعالج ثلاث من مقالات هذا المجلد شبكات النساء التي برزت بشكل ملحوظ في التسعينيات، وهي قد تبدو للوهلة الأولى حالات متباينة، ولكنها في الحقيقة تشترك في انشغالها ليس بالنساء فقط، بل بالنساء في سياقات محددة تعكس قيماً إسلامية عالمية. فمقالة جميلة كريم تركز على عزيزة. فالنساء اللواتي يخلقن ويقرأن المجلات النسائية يتم جمعهنّ معاً عن طريق منبر نسائي جذري. **فعزيزة** مجلة نسائية للأزياء ليست كأي مجلة أخرى، وليس السبب الأدنى لذلك هو جدول أعمالها الاجتماعي الواسع النطاق. ذلك أن صوت النساء مسموع فيها بطريقة ما كان يمكن أن يتصورها ابن خلدون أو حتى الباحثون المسلمون في منتصف القرن العشرين. فمجلة **عزيزة**

تحتفي بالتنوع الجذري للنساء المسلمات الأميركيات وتفسح له المجال. وهذا التنوع يتم التعبير عنه من خلال هوياتهن، واهتماماتهن، وجداول أعمالهن. فالشبكة ليست مجرد مساحة استطرادية متنقلة للارتباطات، بل هي تقوم أيضاً علىفرضيات اجتماعات نسائية فعلية. والمجلة تبرز العنصر قبل كل شيء بعدّه مؤشراً على الهوية الإسلامية. فالنساء المسلمات الملونات في الولايات المتحدة لم يكن لهن في السابق منبر اجتماعي. أما الآن فإنهن مرتبطات عبر التشبيك مع أخريات مثلهن، وأخريات لسن مثلهن تماماً، على الصفحات البراقة لمجلة معرّفة بأنها مجلة دينية. وهن واثقات بالروح الجماعية للإسلام. و يحددن بشكل جماعي ما الذي يعنيه كون المخلوقة مسلمة، وامرأة، ويتحدين التفسيرات الذكورية ـ المركزية للإسلام. وهن ينظرن في فرص للنساء الأميركيات المسلمات تعبر الحواجز العنصرية والطبقية والجيلية. ولديهن شعور قوي بروح الجماعة والانتساب. فعزيزة تصور ـ حتى وهي آخذة في التوسع ـ شبكة نسائية إسلامية.

وضمن صفوف نساء النخبة المستغربات في القاهرة والموصوفات في فصل سامية سراج الدين، هناك توجه نحو التأكيد على الدين على شكل صالونات إسلامية. والنساء في هذه الصالونات يرتبطن بشبكة حول إحياء ممارسات إسلامية أو إعادة تشكيلها لتتكيف مع نهاية القرن العشرين. وبعض هذه الممارسات، كالحج والعمرة، والمشاركة في الأعمال الخيرية الإسلامية، جيدة الرسوخ. ولكن الظاهرة الحديثة (بالنسبة للنساء، على عكس الرجال) من التردد على المساجد، وعلى الزوايا النسائية، وحضور المحاضرات الدينية ودوائر الدراسات القرآنية، تقدم شذوذاً عن المألوف مثيراً للاهتمام. فالفكرة التقليدية عن المكان اللائق بالمرأة المسلمة يجري الانقلاب عليها باسم الدين ويعاد توجيهها من المجال الخصوصي إلى المجال العام. فالتشبيك لأغراض دينية يضع عصا جديدة في دولاب الترابط الداخلي معززة بعلاقات اجتماعية عائلية متعددة الأطراف .

وبعد حرب الخليج عام 1991 أجرت طيبة شريف مقابلات مع نساء شيعيات طردن من بيوتهن في جنوب العراق إلى مخيمات اللاجئين في المملكة العربية

السعودية، ومنها إلى بيوت جديدة في هولندة. وتظهر مقالتها أن هؤلاء النساء المهمشات تهميشاً مزدوجاً قد حافظن على هويتهن الجماعية خلال كل عمليات تشريدهن، وذلك عن طريق التشبيك العامودي والأفقي. وقد أقيم التشبيك العامودي عن طريق علاقتهن اللغوية بجداتهن اللواتي ربطن أنفسهن طيلة الأربعة عشر قرناً الماضية بزينب، حفيدة النبي محمد ﷺ. وأما الشبكة الأفقية فقد أقامتها مجموعات من النساء الشيعيات اللواتي ارتبطن معاً في العراق، والسعودية، وهولندة عن طريق ممارسات طقوسية وروحية علمتهن إياها المُلاّية، أو الزعيمة الدينية، ثم سيطرت عليها بعناية. وتوضح طيبة شريف أن ارتباطات النساء تتأسس في جلسات رثاء خاصة لإحياء ذكرى بطولة زينب في كربلاء. وواسطة التشبيك هي سرد القصص المقدسة التي تربط التاريخ والطقوس مع قصص الدمار الذي تعرضت له النساء أنفسهن. وعن طريق تذكر جدتهن العظيمة المحاربة وحزنها على استشهاد أخيها الحسين وتحديها بعد ذلك ليزيد تربط النساء أنفسهن مع زميلاتهن عبر الزمان والمكان.

وهذه الشبكات الحديثة، مع أنها أكثر شمولاً من سابقاتها بكثير، تشبه الشبكات التي ميزت العالم الإسلامي في الماضي. ومثل ابن بطوطة، الذي كان قادراً على تصور نفسه في أي مكان من دار الإسلام، فإن هؤلاء النساء يشعرن أنهن في بيوتهن في كثير من الأماكن التي لا يوجد أي شبه بينها سوى أنها مميزة بأنها إسلامية. والثقة هي الربط المعنوي والاجتماعي الذي يلصق النساء بعضهن ببعض، ويعطي حياتهن معنىً وتوجيهاً. غير أن هناك فرقاً حساس الأهمية. ذلك أن القدرة على التمتع بفوائد دار الإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي كانت تعتمد على وسائل مادية، أما شبكات اليوم فهي أقل استفادة وتعلماً من المؤشرات الاقتصادية والطبقية. فابن بطوطة كان يشغل نفسه بالاهتمام بالذين يشكلون الطبقة العالمية التي تعتبر نفسها «حارسة الثقافة العليا وتحولها ضمن نطاق دار الإسلام» (دن 1986، ص 116). فقد كان رجال النخبة وحدهم هم القادرين على دفع نفقات الترحال ومن ثمّ على إمتاع أنفسهم بضيافة دار الإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي. وعلى عكس ذلك، فإن الشبكات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين تتطلب قابلية أقل للحركة المادية مع توسع

انتشارها وتقلص اختصاصها بطبقة معينة. ثم إن تناقص التكاليف يجعلها متاحة بشكل متزايد لأي شخص لديه تعليم أساسي، ومهارات في استخدام الآلة الكاتبة، وقليل من السيولة النقدية الإضافية (ففي عام 2002 كان مقهى المدينة التونسي السيبراني يفرض سعراً قدره دولار واحد لكل ساعة من استخدام الإنترنيت، بينما كان محل استعمال الإنترنيت في بيجينغ يفرض أجراً ضئيلاً هو خمسة سنتات لكل ساعة؛ وفي صيف عام 2003، في بغداد الخاضعة للاحتلال الأميركي، كان الشباب العراقيون يتوافدون جماعات إلى الأعداد المتزايدة من المقاهي السيبرانية للبقاء على اتصال مع العالم).

إن مقارنة الشبكات الإسلامية عبر الزمان والمكان لا تعني إلغاء الفوارق من النسيج الاجتماعي للحضارة الإسلامية. فحتى الكلمات الأساسية المهمة التي نستعملها يجب استنطاقها. وتحثّ جوديث إرنست القراء على التفكير بعناية بكلمة «مسلم» كصفة مميزة. فكيف ينبغي تطبيقها على شبكات الفنانين؟ وما هو الشيء الذي يشكل الصفة الإسلامية لعمل فني مّا، فيحفظ له صفته كجزء من كلٍّ أكبر منه يسمى الفن الإسلامي ؟ وهل هي هوية الفنان أم هوية راعيه ؟ أم هل هو محتوى العمل نفسه ؟ إن إرنست تتحدى القراء أن يفكروا بطريقة انتقادية بالألقاب والتسميات وطرق إلصاقها بالناس، والمؤسسات، والبضائع. فالفن الإسلامي نفسه يظل لقباً تصنيفياً متنازعاً عليه من اختراع باحثين أوروبيين في مطلع القرن العشرين. وعن طريق لفت الانتباه إلى العملية التي يتم بها تثبيت الهوية الإسلامية من خلال الفن وخلقه، تفتح جوديث إرنست بعداً نقدياً لدراسة الشبكات الإسلامية.

ومن عالم ابن بطوطة في القرن الرابع عشر إلى عالم النساء المسلمات المتخصصات بعلم الضبط السابري في القرن الحادي والعشرين والمحاربات من حفيدات السيدة زينب تغيرت أشياء كثيرة، ولم يتغير منها شيء أكثر من سرعة الاتصال عبر المسافات. بل إن المسافة نفسها حلت محلها مسافة افتراضية غير جغرافية بوضوح جليّ. فالشبكات السابرية تتحدى تركيباتنا للمسافة، فهي تكشف مجالاً خيالياً عالمياً يطرح للتساؤل التوجهات التقليدية بين الشرق والغرب المبنية على محصلة قدرها صفر من فكرة الهوية الثقافية، فالشبكات السابرية تمحو التمايزات الثنائية بين دار

الحرب ودار الإسلام. وكان مسلمو ما قبل عصر الحداثة قد ادخلوا تحويراً على هذا المفهوم الثنائي الجامد بحيث راح يشمل صنفين فرعيين آخرين هما «دار الأمان» و«دار المعاهدة». غير أنه في المساحة السابرية، تمحي حتى حدود هذه الأصناف الموسعة وذلك بواسطة الارتباطات التي لا تحصى عبر المكان والزمان. فالدور اللغوي المتطور والعابر للأقاليم للشبكات الإسلامية يبقى إسلامياً، غير أن سبب ذلك يعود إلى حد كبير إلى نظرية معرفية إسلامية تربط شبكات التبشير والتجارة من أيام النبي محمد ﷺ في القرن السابع مع شبكات الترحال من أيام ابن بطوطة في القرن الرابع عشر، ومع شبكات القرن الحادي والعشرين للنساء السنيات والشيعيات الباحثات عن مشورة قانونية أو عن جماعة دينية عن طريق الترابط السابري.

إن منفعة جميع الشبكات كوسائل هي التي تكمن تحت قوتها الفاعلة. فلو أن الشبكات لم تقم بوظيفتها كوسيلة لانعدمت فائدتها العملية كطريقة أو كمعنىً مجازي. وهذا الشيء نفسه يصح بالنسبة للإنترنيت. فالإنترنيت أكثر من رمز، إذْ إنها تعمل كأداة تسهل التبادل بين مجموعات من المستهلكين توجد بينهم فوارق واسعة. فشبكة العالم الواسع (WWW) تقدم إطاراً لإعادة التفكير في التفاعل التاريخي بطرق أكثر مرونة وسيولة بل وغير متوقعة. فالتاريخ الإسلامي لم تعد ترسمه القصص المتكاملة أو المتفرقة في سردها: بل إنه يشمل الآن جدائل متعددة مضفورة معاً من عناصر من الماضي، والحاضر، والمستقبل. فقد كان مارك بلوك على حق في مقولته بأن الناس هم نتاج زمانهم أكثر منهم نتاج أسلافهم (1953، ص32)، وبما أن مسلمي القرن الحادي والعشرين يعيشون عصر المعلومات فقد أصبحوا أبناء بطوطة الرحالة الجدد، وكل منهم يسافر عن طريق الإنترنيت إلى «موانئ» جديدة، بحثاً عن المعلومات التي يمكن تحويلها إلى معرفة. ولقد استمر الناس والأفكار في السفر منذ عصر ابن بطوطة. فعدالة القرن الثاني عشر، التي كانت تشدد على أهمية الإنصاف، تقبلت مع ذلك وجود الرقيق والتمييز بسبب الجنس، غير أن مساواة القرن الحادي والعشرين، التي هي معيار لمسلمي عصرنا الحالي الحديث ولمعاصريهم من غير المسلمين كذلك، تؤكد على شمول الأعراق والأجناس كلها.

الشبكات الإسلامية عبر الزمان

لا يهدف هذا المجلد إلى تتبع تاريخ الشبكات التي شكلت، وأعيد تشكيلها بواسطة تجارب المسلمين المتنوعة فيما يسميه مارشال هوجسون المجال الإفريقي ـ الأوراسي (1974) بل إنه يقدم بدلاً من ذلك عدسة جديدة للنظر من خلالها إلى تشكيل الحضارة الإسلامية ومراحلها اللاحقة. فمن القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين كان المسلمون في مقدمة التغير العالمي. فقد كان العلماء والميتافيزيقيون المسلمون، مثل ابن سينا، والغزالي، والملاّ صادرا، مترابطين مع النخبويين الآخرين عبر الدول و الحكومات والأقاليم. ولم تؤثر أفكارهم وكتاباتهم على مجتمعاتهم وحدها، بل على مجتمعات أخرى مترابطة بالتشبيك. فالغزالي ذو الشخصية الكبرى كان يقتبس من أرسطو وكذلك من النبي محمد ﷺ، مكونا نظراته المتعمقة، التي نقلها بدوره إلى شخصيات أوروبية مثل رومان لول (شاعر ومتصوف من مقاطعة قطلونية الإسبانية عاش بين عامي 1235 و1316) وتوما الآكويني (الفيلسوف الديني الإيطالي الذي عاش بين عامي 1225 و1274) فكان من نتيجة ذلك أن مشروع ديفيد هيوم للاستنارة في اسكتلندة عكس بشكل غريب خارق أفكاراً عن السببية والعلة والمعلول كان الغزالي قد أوضحها بتفصيل كامل في بغداد قبل هيوم بقرون عديدة.

وكان توسع الأمة الإسلامية عالمياً هو الذي ساعد عملية الانتقال والتحول بصورة مادية. فحتى القرن السادس عشر، كانت الإمبراطوريات الإسلامية تسيطر على مساحات شاسعة من العالم. فلم يتحول محور القوة العالمية إلا بعد اكتشاف الدنيا الجديدة وغزوها، وعندئذ أعيد تشكيل الشبكات. غير أن الشبكات الإسلامية ظلت عنصراً مهماً في النظام الرأسمالي العالمي. وراحت تتكاثر وتنتشر تحت الحكم الاستعماري من المحيط الهندي إلى سواحل الأطلسي. ورغم حالات انعدام التناظر السياسي، فإن المرحلة الاستعمارية والمرحلة السابقة لها مرتبطتان بكونهما مرحلتين في تشبيك المعرفة الإسلامية.

ولم تظهر الفئة الشيعية الإمامية الاثني عشرية على مسرح الأحداث إلا أثناء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، عندما كانت الإمبراطوريتان المغولية والصفوية تتعرضان لثورات داخلية وتدخّل خارجي. وهكذا فمن كربلاء والنجف في العراق الشيعي، إلى المراكز التجارية في فارس، إلى قصور الأمراء في الهند الشمالية برزت شبكة أكاديمية كبرى من رجال النخبة الشيعة. وكان الانتقال ذا اتجاهين، يقدمان الفوائد المادية والروحية للجميع. وبينما راح الفقهاء الباحثون في العراق وفارس يتلقون مبالغ كبيرة من المال من أتباعهم، فقد استفاد علماء الهند من النفوذ المتميز لجيرانهم الشماليين. وأخذ الباحثون المشاركون في هذه الشبكة يتابعون التحصيل في العلوم العقلية إلى جانب العلوم النقلية التقليدية الدينية. وشرعوا يغترفون من العلم الأوروبي بعدّهم من جملة المستهلكين له.

وقد انتشرت شبكات العلم السنّية أيضاً من شبه الجزيرة العربية إلى ساحل إفريقية الشرقي وإلى أرخبيل الجزر الآسيوية. وتعاونت مجموعات من الباحثين الإصلاحيين المسلمين على توسيع جوهر نصوص الموضوعات الإسلامية. وكان العديد من هذه الشبكات السنّية مندفعاً بإخلاصه للتصوف المؤسسي الذي يشمل أنشط الطرق الصوفية على الصعيد الاجتماعي، وهي الطريقة النقشبندية... فقد شجع زعماؤها عملية إعادة التنشيط الإسلامية وعبّؤوا وحشدوا أتباعهم للجهاد المزدوج، فكان أحد أشكال الجهاد موجهاً عسكرياً ضد الاستعمار الأوروبي، والآخر موجهاً فكرياً ضد نزعة تقليد الغرب.

ومن الأمثلة الواضحة على التشبيك الصوفي السُّنّي حركة المريدين التجارية السنغالية التي قام بتحليلها مامادو ضيوف في مقالته عن النزعة العالمية العاميّة باللهجة الدارجة. ويهدف ضيوف إلى تقديم شرح مفصل متكامل وحيد لعملية العولمة وللسلطات الزمنية الدنيوية الفردية المتعددة الأطراف والمعتقدات العقلانية المحلية المدخلة فيها على حد سواء (2000، ص679 - 680). ويتابع ضيوف تاريخ إخوة المريدين الصوفية في غرب إفريقية من تأسيسها في القرن التاسع عشر إلى يومنا الحالي، فيجادل بأن الشبكة قد نمت «بتقديم شكل ديني جديد، وذاكرة جديدة وصور

جديدة إلى مجتمعات فلاحية تعرضت للتمزيق والتخريب الشديد على أيدي الحملات الاستعمارية العسكرية والطواعين [و] الأوبئة المرتبطة بتجارة الرقيق عبر الأطلسي. فقد انشغل أعضاء إخوة المريدين في وقت واحد بالممارسات الصوفية المقصورة عليهم حصراً، التي كانت تستتبع ترتيبات اجتماعية محددة أينما حلّوا واستقروا، وبتجارة الفستق الدولية التي كان الفرنسيون يعطونها قيمة عالية جداً، فتمكن المريدون من التوفيق بين الإسلام وبين الحداثة الاستعمارية. فصار لديهم ما يطلق عليه ضيوف اسم «التوجه العالمي الفريد المؤلف من المشاركة ولكن مع منع الذوبان، وهكذا نظموا ما هو محلي، ليس لتقوية مكانته فحسب، ولكن أيضاً لتثبيت القواعد الحاكمة للحوار مع ما هو عالمي» (ص686). وجاءت مرحلة كبرى لنشر شبكة المريدين في سبعينيات القرن العشرين، عندما دفع الجفاف الفلاحين إلى المدن السنغالية ثم إلى خارج البلاد فيما بعد. وهكذا نسج أعضاء الإخوة شبكة عالمية هائلة مرتبطة بعاصمتهم الروحية طوبا، مع مراكز اقتصادية وتوزيعية في صانداغا وداكار. وراحوا يقيمون طريقة لهم أينما حلّوا و «ثقة لم تنكسر على الإطلاق» (ص694 - 695). إن الثقة التي لا تنكسر هي العنصر المفتاحي المهم لأي شبكة إسلامية.

إن ما حدث في الشبكة السنغالية التجارية والروحية يقدم حالة نموذجية لدمج المسلمين في الاقتصاد العالمي المعاصر. فقد تمكن المسلمون من أن يحولوا لمصلحتهم هياكل استعمارية قمعية طاغية قامت بتركيبها قوى الاستعمارية. ولم يقتصر الأمر على المسلمين الأفارقة، بل إن أحد الأبعاد المهمة في تاريخ المسلمين الآسيويين أيضاً قد تميز بالتوسع الاستعماري الأوروبي. فلا يستطيع المرء أن يتحدث عن الإسلام الحديث أو الشبكات الإسلامية دون أن يأخذ في الحسبان النشاط الذي غيّر وجه العالم في القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين. ذلك أن الشبكات الوطنية التي تضم مسلمين قد ظهرت لأول مرة في العهد الاستعماري. ويحلل ديفيد جيلمارتن الطرق المعقدة التي تشكلت بها شبكات إسلامية في الهند الخاضعة للاستعمار. فالمسلمون المرتبطون بالتشبيك تعاونوا في النضال من أجل الاستقلال عن البريطانيين وفي سبيل دولة باكستان الإسلامية الجديدة. ومع ذلك فقد واجهوا أيضاً حالات من

التوتر، وخاصة عندما كان يتعين على الشبكات الأفقية التي أتاحت تأسيس باكستان أن تتوافق مع التركيب الهيكلي الهرمي المتسلسل في دولة الأمة الجديدة.

فتاريخ الإسلام الحديث، ليس في الهند وحدها، بل في كل مكان صار لا ينفصل عن النزعات القومية الأوروبية والمحلية الأصلية التي قدمت منطلقات لأداء هويات متنافسة ولإبراز صور محددة. فقد كان المستعمرون الأوروبيون قد عزّزوا صوراً سلبية للمسلمين (كارل إرنست 2003). وصارت الحضارات ظروفاً رمزية للتضامن الجماعي: فالمراتب الهرمية المتسلسلة، رغم ادعائها الموضوعية، كانت في الواقع تعزز موقف عصر التنوير المنحاز لأوروبة والزاعم بأن الأوروبيين الغربيين هم وحدهم حملة رايات العقل والتقدم في العصر الحديث. فقد كان سجل البشرية بأكمله يرتكز في خطوطه الأساسية على نموذج ثلاثي: فمفاهيم ما هو بدائي، وكلاسيكي تقليدي، وحديث كانت ترسم سلطات زمنية دنيوية متميزة عن بعضها بعضاً بوضوح. فإذا كانت إفريقية بدائية، (فإن الإسلام كلاسيكي، مثل الهند والصين. فقد توصل أتباعه إلى مستوى معين من العقل يكفي للانتقال إلى ما بعد المرحلة البدائية، ولكن ليس إلى أبعد من ذلك. فالمسلمون لا يستطيعون الوصول إلى مرحلة الحداثة دون مساعدة من الأوروبيين الغربيين. ومن زاوية النظر هذه، فإن توسع الحكم الاستعماري الأوروبي ليس عدوانياً، بل هو ببساطة منطق التقدم) (!!!)[1]

وكان من المفروض أن يملي هذا التقدم على الحكم الاستعماري أن يضعف الشبكات الإسلامية ويقلصها. ولكن ما حدث كان عكس ذلك. فبينما قام الحكم الاستعماري بتحطيم الترابط بين مجموعات إسلامية محلية محددة (كالعرب والبربر مثلاً)، فقد عزز إحياء روح المقاومة للسيطرة الأوروبية في هذه المجموعات نفسها. وكان من المفارقات أن الشبكات نفسها التي عارضت الحكم الأوروبي قد ربطت المسلمين بعاصمتي فرنسة وبريطانية الاستعماريتين. فصارت للثقافة، سواء أكانت علمانية أم دينية، أهمية حساسة في توسيع الشبكات الإسلامية في سائر أنحاء إفريقية وآسية. وقد شملت الثقافة ما هو أكثر من محتوى المناهج التعليمية؛ كما أنها انطوت على

(1) هذا رأي المؤلف في الاستعمار، وهو خطأ فادح فإن استعمار بلاد المسلمين خطوة ظالمة فوصوية أثبتت فشلها قديماً وحديثاً.

استخدام اللغات الأوروبية في سياقات جديدة. وأثناء القرن التاسع عشر، صارت الإنكليزية والفرنسية اللغتين المشتركتين السائدتين للمجتمعات الإسلامية، فحلّتا في بعض الأحيان محل اللغات الإسلامية المحلية، سواء أكانت الأوردو، أم الفارسية، أم البشتو أم البنغالية. أما العربية فبالنظر لأهميتها التعبدية في الشعائر الدينية، فإنها كانت اللغة الإسلامية الوحيدة التي حافظت على نفوذها المتميز أثناء المرحلة الاستعمارية (كارل إرنست 2003).

وقد جرى تنظيم الشبكات المعادية للاستعمار والشبكات الفرعية الثانوية على أسس علمانية، مع دعوات أسطورية وآليات مؤسسية تعكس نزعة قومية أوروبية. وصارت القومية العنصرية هي المبدأ التنظيم الأولي، رغم نشر رموز دينية وحشد وتعبئة حركات دينية، ويلاحظ آلبرت حوراني أن ما بدأ «كمحاولة لحماية الإسلام بإعادة تفسيره صار ينتهي به الأمر إلى أن يصبح مناقشة لإمكانية خلق مجتمع علماني بعمل اجتماعي». (1991، ص73). وصارت القوميات العنصرية والإقليمية تقدم بديلاً، ليس للإمبراطوريات القائمة فحسب، بل تقدم ما هو أهم من ذلك أيضاً، بديلاً للأمة نفسها.

وخلال العقد الذي أعقب الحرب العالمية الثانية،حققت معظم البلدان الإسلامية الاستقلال السياسي، ولكن ليس تحت راية الإسلام. فعلى الرغم من الدور الملحوظ للنشطاء المسلمين في نضال المقاومة، فإنهم احتلوا مقعداً خلفياً وراء السياسيين العلمانيين الذين كانوا يبنون دولاً قومية جديدة. وكانت ظروف ستينيات القرن العشرين وسبعينياته هي التي أعادت الخطاب الإسلامي إلى واجهة الأحداث والقضايا المحلية، والإقليمية، والدولية. كانت هذه مرحلة لم يكافح فيها المسلمون ضد الأجانب، وخاصة الباحثين عن الثروات النفطية، فحسب، بل كذلك ضد العلمانيين الفاسدين المستبدين في الداخل. فكان الإسلام هو الهدف والطريقة في الوقت نفسه. فأخذت الشبكات الإسلامية المنادية بسلطة الإسلام تعارض شبكات علمانية تستند إلى ولاء وطني أو جمهوري وصار الإسلام رمزاً مناهضاً للحرية والتضامن، وجرى التوسل بهدف الأمة المثالي، ولكن الاستشهاد به كان في الحقيقة مليئاً بثورة غضب عقائدي.

إن درجة التأثير الأوروبي على حياة المسلمين العامة تظل موضع جدل عنيف. فهل قمع المحتلون الأوروبيون الإسلام في جميع أرجاء الممالك الشاسعة التي عبرها ابن بطوطة وزملاؤه من الرحالة المسلمين؟ نعم ولا. فحين لعب الحكم الأوروبي دوراً حساس الأهمية بالتوسط في ظهور الشبكات الإسلامية في يومنا الحالي، تعرضت الدولة والمجتمع لمصيرين مختلفين. فعلى الرغم من أن دولاً قومية إسلامية كانت تقام بمراسيم مجلسية في كثير من الحالات، مثل معاهدة فرساي عام 1919 ومعاهدة سفرز عام 1920، فإن المجتمعات الإسلامية لم تخضع تماماً للهيمنة الأوروبية. ذلك أن أفراداً من المسلمين، وكذلك شبكات إسلامية جماعية كانوا يجدون مجالاً ثالثاً مهماً، هو ثغرة بين الماضي و المستقبل تعكس قيماً ومعايير محلية. ولم يكن هناك ما هو أوضح في هذا الصدد من حالة قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. فقد ازدهر هذا القانون بموافقة القوى الاستعمارية، ولكن باسم نُخَب المقاومة الإسلامية بعدّه مقياساً لحياة المسلمين الجماعية[4]. وبعبارة أخرى، فإن اعتماد هذا القانون قد خدم رجال النخبة وليس الجماعات الفرعية الثانوية. وكان من النادر أن تستفيد النساء في سياق يكون فيه التحكم بأجسادهن جزءاً لا يتجزأ من النظام السائد. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، قامت بعض النساء بتنظيم أنفسهن كرد فعل على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. فتجمعن وترابطن معاً في منظمات مثل الرابطة الجماعية المغربية، ورابطة تضامن النساء العربيات، وWLUML (النساء اللواتي يعشن تحت حكم القانون الإسلامي) (تشاتي ورابو، 1997، ص24).

وكانت المبادلات بين أوروبة والعالم الإسلامي ذات اتجاهين. فقد وجدت القوى الاستعمارية نفسها تتشكل من خلال تفاعلاتها مع رعايا استعمارها. وفي مرحلة ما قبل الاستقلال على وجه الخصوص تدفقت هجرات كثيفة من المستعمرات السابقة إلى عواصم أوروبة الاستعمارية، مما أدى إلى ما تسميه ساسكيا ساسن حالات الاستمرار و«استراتيجيات الانقطاع» في الحياة الاقتصادية والسياسية في أواخر القرن العشرين. فقبل عام 1980، كان المرء لا يزال قادراً على التكلم عن اقتصاد عالمي كما لو كان هناك لاعبون مستقرون يديرون موارد العالم لغاياتهم السياسية الخاصة. غير

أن الاقتصاد العالمي قد تميز منذ الحرب الباردة «بنمو سريع للمعاملات و المؤسسات خارج إطار العلاقات بين الدول» (1999، ص100). وقبل كل شيء فإن الشبكات الواسعة التنوع والقابلة للتكيف هي التي تعكس الأحوال الاقتصادية الجديدة بينما تتفاقم تبايناتها الجغرافية السياسية.

ثورة المعلومات

خلال النصف الثاني من القرن العشرين صار التجديد التكنولوجي عاملاً مساعداً لإحداث تغييرات واسعة كاسحة قذفت بالحكومات الإسلامية إلى مؤخرة المسرح الاقتصادي العالمي. وبالرغم من أن الثورة الإسلامية الإيرانية (1978 - 79) قد تصادف وقوعها مع مرحلة من إعادة الهيكلة العالمية، فإن جمهورية إيران الإسلامية لم تحصل أبداً على الحد الأدنى من الموارد التي كانت تحتاج إليها للشروع في تجديد علمي أو تكنولوجي. وبدلاً من ذلك فإن عزلة نظامها دبلوماسياً قد اضطرتها إلى حشد وتعبئة شبكة خفية من التعاون كي تطور تكنولوجيتها، مثل الطاقة النووية، وكي تحافظ على أصولها وموجوداتها التقنية، مثل الأعتدة العسكرية الأميركية المتبقية من أيام الشاه. وفي هذا الصدد كانت إيران مثل الدول القومية الإسلامية فيما بعد الاستقلال. حيث كانت بعض تلك الدول تتمتع بثروة نفطية هائلة، ولكنها تفتقر إلى البنى التحتية التي تتيح إطلاق عمليات تنمية علمية وتكنولوجية في أماكن أخرى. ولا تزال هذه هي الحال السائدة في مرحلة ما بعد التصنيع التي استهلت بداية ثورة المعلومات. فإلى أي مدى يظل المسلمون مستهلكين وغير منتجين للمعرفة الجديدة، وخاصة أن تلك المعرفة الجديدة تقوم على أساس مفاصل مجالات سايبرية أورو ـ أميركية وآسيوية؟

هذا هو التساؤل الذي انشغل به كارل إرنست في مقالته عن التصوف المعاصر. فهو يظهر كيفية تأثير الجوانب العقائدية والتقنية لثورة المعلومات على قادة التصوف والشبكات الصوفية. فمن الطباعة الكثيفة بالجملة في أواخر القرن التاسع عشر إلى شارع المعلومات في أواخر القرن العشرين، انتشر «السر» بطرق جديدة بين مستهلكين مسلمين جدد.

غير أن أكثر الاحتمالات ثورية في عصر المعلومات يكمن في الإنترنيت. ففي المملكة العربية السعودية كانت شبكة أول نيت أول مجهز لخدمة الإنترنيت في المملكة. فقد نشرت بتاريخ 7 تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1999 مقالاً على موقعها على الخط وعدت فيه «بالمزاوجة بين الإنترنيت والإسلام على امتداد الألفية.» فالإنترنيت، من خلال ربطها بين الناس، والأماكن، والبضائع بشكل فوري مباشر يبدو أنه يقهر المسافات، ولدت طريقة جديدة للتواجد في العالم يسميها الفيلسوف الفرنسي بول فيريليو «التواجد عن بعد»، أو القابلية التقنية الموسعة «للتواجد» في عدة أماكن في الوقت نفسه (2000). وتأمل حالة المسلمة التقنية التي تريد تأدية فريضة الحج في موسمها السنوي ولكنها لا تملك الوقت أو المال اللازمين لذلك. فقد يتعين عليها أن تكتفي بحج افتراضي في الوقت الراهن[5]. فهي تستطيع أن تؤدي الحج اليوم بطريقة لم يكن تصورها ممكناً حتى قبل عشرين عاماً فقط. ثم إن التشبيك يقدم خط حياة للمهاجرين المسلمين الذين يحاولون إيجاد وطن بعيد عن بلدهم الأم، وتنويع مشاركتهم مع مجتمعات متنوعة كي يعكسوا مصالح مشتركة بدلاً من المكان المشترك أو الأجداد المشتركين.

وقد يشكل المسلمون أيضاً مجتمعات افتراضية طارئة، مثل النساء اللواتي يعشن تحت حكم القانون الإسلامي، على مستويات جماعية وفردية تقدم لهم السلامة، والصحبة، والدعم، والشعور بالانتماء. فالتواجد عن بعد يتيح شكلاً جديداً من الارتباط يحتم إعادة النظر في معنى المجتمع. فما هو المجتمع عندما لا يتشارك أعضاؤه في المكان ولكنهم يستطيعون التواصل كما لو كانوا يعيشون معاً في مكان واحد؟ فإذا لم يكن المكان المادي المشترك شرطاً ضرورياً، فهل تكون فكرة المجتمع كما يجسدها الاتصال إبرازاً خيالياً حالماً لماضٍ مثالي؟

لقد حتمت الإنترنيت إعادة النظر في الأماكن؛ بحيث يتعين على المرء أن يعيد زيارة وتخيل المدن، والدول، وخطوط الحدود من جديد. ويشير فيريليو إلى السياسة الجديدة في العولمة التجارية التي حولت «المدينة المحلية إلى منطقة، وقصبة أو بلدة بين قصبات أخرى من المدينة العالمية العليا غير المرئية»؛ ويقتبس من باسكال ليصف

هذا المكان «الذي يقع مركزه في كل مكان ولا يقع محيطه في أي مكان» (ص11). وهذا التحول يبرز خطراً أيضاً، إذ إن التسارع الخارق للعادة في التواصل العالمي قد أنتج ظاهرة يسميها فيريليو «البصريات السابرية» العالمية، التي تهدد بأن تصبح هي المنظر المرئي الشامل الجديد (ص121). وهذه الحالة «تجلب معها الخطر الجهازي النظامي لحدوث سلسلة من ردود الأفعال التي توقع أضراراً تحدث عندما تدخل العولمة حيز التنفيذ». فهي مقدمة تشير إلى «مأساة المعرفة» عندما تنفجر قنبلة المعلومات (ص107).

إن تحليل ساسكيا ساسن أقل رؤيوية. فهي تشير أيضاً إلى أهمية المدن العليا. فقد صار من الممكن أن تظهر وتنمو بسبب فرط القابلية الحركية لرأس المال، وإلغاء القيود الناظمة للأسواق المتعددة الأطراف (1999، ص88). فإذا وسّعنا تحليلها ليعكس التعدد الكامل للتغير العالمي فسوف نجعله يشمل مدناً إسلامية كبرى مثل طهران، ودبي، واسطنبول، وكوالالمبور، وجاكارتا، ولكنه سيشمل أيضاً لوس أنجيلوس وهيوستن، ولندن وباريس. فكل هذه المراكز الحضرية أصبحت مفاصل تقاطع بارزة للشبكات الإسلامية. وليس من الممكن مناقشة نظام الاتصالات العالمي الجديد المتعدد الأشكال العابر للأقاليم دون التنبّه للدور المتنامي لمجتمعات المهاجرين المسلمين وشبكاتهم.

فما هو مدى جِدّة هذا الاختمار السياسي والمعنوي؟ ليس هناك غموض فيما يقوله عالم الاجتماع مانيويل كاستلز. فهو يجادل بأن العالم قد شهد ثورتين كُبْرَيَيْن فقط في مجال المعلومات: الأولى تتمثل في يوحنا غوتنبرغ ومطبعته، والثانية هي الآن في الشبكة العالمية الواسعة والمساحة السابرية (1996). ويتفق معه في ذلك كل من جون آندرسون وغاري بانط. ففي مقالتيهما في هذا المجلد يقترحان بأنه على الرغم من أن أحدث التطورات في عصر المعلومات المرتسمة خطوطها منذ منتصف التسعينيات لها علاقات مع الماضي، فإن سحرها التكنولوجي، ولاسيما الإنترنيت، لم يسبق له مثيل، حتى ولو كانت قابليتها للتغيير الاجتماعي المحتمل غير واضحة.

وتظهر في هذا المجلد أيضاً احتجاجات على جدة المجال السابري، ذلك أن ديفيد جيلمارتن وتشارلز كرزمان يجادلان، كل منهما في مقالته على التوالي، بأننا بحاجة

إلى النظر إلى ما وراء خطاب العولمة الحالي الذي يركز على زمننا الحاضر. وهما يؤكدان أننا عندما نفعل ذلك فسوف نجد سوابق واضحة تشير إلى وجود حدود لقابلية التحول لدى ثورة المعلومات التي وقعت في العقد الأخير من الزمن. وهما يشيران إلى أن عناصر الثقة كانت دائماً هي حجر الزاوية بين المجموعات المتفرقة التي تتفاعل عن طريق حاجات ومصالح مشتركة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن جيلمارتن يرى أن انتشار الشبكات الإسلامية نفسه لن يأتي بفرصة فحسب، بل بمنافسة أيضاً. فالشبكات الإسلامية تنافس بعضها بعضاً في المجال العام الجديد والموسع في باكستان، الدولة الإسلامية القومية التي كانت هي نفسها نتاج المرحلة الاستعمارية.

فباكستان تثير أسئلة حادة بشأن انتشار الشبكات الإسلامية المتنافسة. وعلى الرغم من أن الشبكات الإسلامية هي التي خلقت باكستان، فأي الشبكات حددت معناها؟ يجادل جيلمارتن بأن معنى باكستان «كان متجذراً في رؤية مجتمع لا تحدده بالدرجة الأولى الهياكل الداعمة للدولة الاستعمارية، بل تحدده روابط الإخلاص والتفاني والحب التي تربط الأفراد المسلمين برموز الإسلام.» التي انتشرت شعبيتها عن طريق شبكات الطباعة والصحافة. ومع ذلك فقد كانت مجتمعات الطباعة هذه بعيدة عن التجانس. ويبين جيلمارتن كيف استخدمت شيكات الطباعة في باكستان التمكين والتهديد ـ في الوقت ذاته بالضبط ـ لخلق تصور فعال لمجتمع إسلامي مشترك وحضارة إسلامية في باكستان. وبكلمات أخرى فإن السلطة البيروقراطية المتأصلة من الأعلى إلى الأسفل في تركيب التسلسل الهرمي للدولة الوطنية هددت الشبكات الأفقية التي كانت قد أسهمت في تشكيل باكستان.

ويستعرض جون آندرسون تطور ثورة المعلومات في سياقات إسلامية متعددة الأطراف. ويعرض آندرسون بشكل إيجابي مدى ملائمة الوسيلة للمسلمة المعاصرة التي تكافح لتفهّم عالم لا يشاطرها الإيمان بقيمها. وبالنسبة لآندرسون فإن المسلم السابري سليم يصبح الشخصية البديلة الافتراضية للاغتراب الإسلامي. فهو يتعبد في مسجد من الأثير، حتى تقدم له «المبادئ الأولية لتعلم الإسلام بمصطلحات شبابية يسهل على ذهنه التقاطها». فهناك أعداد متزايدة من المسلمين المتصلين على

الخط بمواقع الإنترنيت يؤدون «أعمال التقوى بالشهادة للإسلام» في المجال السابري. ويجادل آندرسون بأنه حتى إذا لم تكن الإنترنيت قادرة على التمكين، فإنها تعطي قوة اجتماعية، وسياسية، وروحية.

ومع ذلك فإنها بعيدة عن المساواة. فقد كان الطلبة المسلمون الأفرو آسيويون الذين جاؤوا إلى الولايات المتحدة للتدرب كمهندسين في سبعينيات القرن العشرين هم أول من أوجد مواقع إسلامية على الشبكة (ولاسيما عن طريق فروع رابطة الطلبة المسلمين بشكل ملحوظ). فأصبحوا عوامل مساعدة في تقديم الإسلام الرقمي. فوضعوا النصوص المقدسة على خط الموقع، مما أتاح تقديم ترجمات وشروح كثيرة للقرآن والحديث، سهلت بدورها إنتاج اجتهادات جديدة أو تفسيرات للنصوص الأساسية. ولكن هذه المرحلة الأولية التي جعل فيها المهندسون النصوص متاحة على موقع الشبكة تبعتها مرحلة صارت فيها الإستراتيجيات الرسمية هي المسيطرة. فالمذاهب الوطنية المتشددة تسيطر الآن على الموارد وتعرض وجهة نظرها في الإسلام على المجال السابري. والمهم ليس فقط من هو قادر على قراءة الإنترنيت، ولكن من الذي يتحكم بأساتذة الشبكة، ومواقعها التي تزعم بأنها تتحدث باسم جميع المسلمين.

إن أحد أكثر المواقع الإسلامية تعرضاً للزيارات على الشبكة اسمه المدينة الإسلامية (إسلامك سيتي) وهو فرع من المؤسسة الدولية للمساعدة الإنسانية والتنمية، وهي شركة سعودية قابضة مقرها في كاليفورنية والحروف المختصرة الأولى من اسمها تشكل كلمة «هادي» (Hadi)، والهادي بالعربية معناها الموجه أو القائد. وهذا الموقع يقود زواره المسلمين السابريين إلى المعايير والقيم في السعودية. فهو يعكس جهود الحكومة السعودية لعرض نفسها كقلعة للعقيدة الإسلامية الصحيحة القويمة. وموقع الشبكة الذي تشرف عليه «هادي» على عكس المواقع التي أوجدتها مجموعة شيعية فرعية نشيطة اجتماعياً ولكنها أصغر عددياً، وهم الإسماعيليون. فمواقعهم من الناحية الداخلية خليط فوضوي مضطرب، فحتى ضمن هذه الطائفة الفرعية الصغيرة سكانياً من المجتمع الإسلامي هناك تنوع هائل في الانتماء العرقي، وفي المعتقد، وفي الممارسة. فأتباع الآغا خان على عكس البهرة، الذين هم منقسمون بين

تقدميين ومحافظين (بلانك 2001). (والرسالة على المجال السابري واضحة وهي: ليس هناك مذهب إسلامي وحيد قويم يجب على كل المسلمين «الحقيقيين) أن يطيعوه ويتبعوه.)[1]

وباختصار، فإن السلطة الآن منتشرة بصورة مشتتة أكثر مما كانت عليه قبل مئتي عام، أو حتى عشرة أعوام. فقد كان الاجتهاد من صلب سلطة العلماء ومسؤوليتهم. وكانت اللغة المعقدة لبياناتهم وشروحهم الدينية تغلق طريق التوصل إلى الفهم أمام الهاوي. غير أن الباحثين الدينيين من المهندسين المغتربين قد غيروا ذلك كله بتوزيع السلطة بين المسلمين السابريين المستعملين للإنترنيت. ويفصّل غاري بانط كيف أن الاجتهاد الآليكتروني راح يفتح مناقشات في المجال السايبري كانت في السابق محدودة أو مغلقة مسبقاً. ولا يستطيع أي دارس للتعبير الإسلامي المعاصر أن يتجاهل الإسلام المتواجد في المجال السايبري. فالترابط الإسلامي المتداخل على الإنترنيت له تبعات ضمنية هائلة بالنسبة لطرق التفسير واتخاذ القرارات وتسيير السياسات. ويربط بانط هذا النشاط التفسيري بالظاهرة الأقسى، وهي الجهاد الآليكتروني، الذي هو حرب مقدسة في المجال السايبري، وقد تسارع إيقاعه منذ 9/11. فهناك مجموعات متعددة الأطراف تقدم تحليلاتها ووصفاتها للرد المناسب على أعمال الولايات المتحدة في أفغانستان والعراق، وعلى حربها ضد الإرهاب.

فهؤلاء الأشخاص ذوو التفكير الديني والسريعو الغضب يشاطرون المسلمين اهتماماتهم في جميع أنحاء العالم. فهم يعملون على رعاية بيئات إسلامية وقيم إسلامية مهما كانت الثقافة المسيطرة أو المتطلبات المهنية التي يواجهها الأفراد المسلمون. ويوجد أعمق تنوع في التوزيع العالمي للمسلمين أنفسهم. وتبقى هناك سلسلة هرمية للمسلمين السابريين مستعملي الإنترنيت؛ ويقبع على قمتها المسلمون المهاجرون إلى أوروبة وأميركة. ومع شعورهم العالي بالتنوع، وحاجتهم إلى مجتمع يقوم على أساس الإيمان، وإلى الموارد البشرية والمادية لربط أنفسهم بمجموعات أخرى يتشابه تفكيرها مع تفكيرهم، فإنهم يبرزون أنفسهم على حافة قيادة التغيير

(1) إلا ما يرد في الكتاب والسنة فهذا أمر يجب على كل مسلم حق اتباعه.

في العالم الإسلامي ككل. وقد يبالغون في تقدير أثر دورهم، ولكن نطاق إمكانياتهم المحتملة والمتصورة للتغيير جدير بالملاحظة بحد ذاته.

وفي قلب رعاية القيم الإسلامية تقع فكرة معارضة السلطة. ذلك أن الشبكة العالمية الواسعة WWW توسع السلطة الفردية وتهددها في الوقت نفسه، فالسلطة الفردية تتسع من جهة عند إعطاء الفرد خيارات أكثر لتبادل المعلومات، وطرقاً أكثر للوصول إلى جمهور أوسع ولكسب الثقة. ومن جهة أخرى، فإن تكاثر المواقع المتنافسة بحد ذاته، والديمقراطية المتأصلة في الشبكة العالمية الواسعة تنسف أي فكرة لكسب السلطة بالتراضي. فهناك مفسرون دينيون جدد ومستشارون ذوو مواقع على الخط، يدافعون عن مفاهيم وتفسيرات محلية للإسلام على الإنترنيت.

ونظراً لحرية التعبير التي صارت ممكنة في المجال السايبري فقد ازدهر اجتهاد النساء والاجتهاد الآليكتروني. وأوجدت هذه الحرية في التعبير جمهوراً جديداً يُقْبِل على التفسيرات البديلة، وتأمل في الجدل الدائر حول حقوق المرأة، فمثل هذا الجدل يمكن إغلاقه في الأماكن الحقيقية على يد أغلبية ذكورية متشددة في عقيدتها، ولكنه يظل مفتوحاً في الأماكن الافتراضية (...)(6).

الشبكات الإسلامية والعولمة

يرى أمين معلوف أن «العولمة تقودنا في الوقت نفسه إلى نتيجتين متعاكستين، إحداهما مرحب بها والأخرى ليست كذلك، وهما: العالمية والتجانس» (2001، ص104). ويجب على دارسي إسلام القرن الحادي والعشرين أن يتعلموا كيف يشقّون لأنفسهم طريقاً سليماً بين طريقين خطرين هما الخصوصية المفككة غير المرتبطة، والمزاعم أو المطالب الشمولية. وإلّا فكيف نستطيع العثور على طريقة ملائمة للتحدث عن المسلمين وتاريخهم في العالم؟

وإذا كان اصطلاح «الشبكة الإسلامية» يقدم رأياً أكثر تعقيداً وتقدماً في الإسلام والحضارة، فإنه يقدم أيضاً نظرية مساعدة في المعرفة في سياق ما بعد 9/11. فالاصطلاح يوثق نموذجاً جديداً لدراسة المسلمين والإسلام، ويشكل تحدياً

لخبراء أجهزة الإعلام الذين يريدون أن يجعلوا المسلمين كلهم متجانسين تماماً، وتحدياً للمتعصبين النصارى الذين يسعون لتصوير الإسلام على أنه شيء شيطاني. إن إخراج الشبكات الإسلامية من سياقها أو حصرها في سياق ما بعد 9/11 قد يبدو مؤدياً إلى نتيجة واحدة هي: أعمال إرهابية تُرتكب باسم الإسلام. (فاريسكو 2002)، ومع ذلك فإن اصطلاح «الشبكات الإسلامية» يمكن أن يكون رمزاً للإدراك والمعرفة أو شيئاً عتيقاً لم يعد صالحاً لعصرنا الحديث. فبصفته رمزاً للإدراك والمعرفة فإنه يضطرنا لفحص مستويات التعلم والثقة التي كانت حافزاً محركاً لمسلمين كثيرين عبر الزمان والمكان. وبينما اكتسبت حالة القاعدة أهمية حتمية لافتة للنظر في أعقاب 2001/9/11. كانت هناك حالة مكملة توضح كيف يمكن توجيه الانشقاق بصورة سليمة عبر الشبكات الإسلامية. فقد أخضعت نساء أفغانستان لنظرات فاحصة متعمقة بعد الغزو الأميركي في تشرين الأول/ أكتوبر عام 2001، واستنتج معظم خبراء أجهزة الإعلام والسياسة بأن هؤلاء النساء يجب إنقاذهن من طالبان. فلم يوجه أي اهتمام في الأصل للشبكات النسائية مثل الرابطة الثورية لنساء أفغانستان. وكانت قد تأسست عام 1977، قبل سنتين من الغزو السوفييتي، فعملت من أجل دحر السوفييت، ولكن أيضاً من أجل تقديم العون للاجئين الأفغان الذين هربوا إلى باكستان. وطيلة ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، ظلت هذه الرابطة تعمل كشبكة تعاون عابرة للقوميات ومن أجل مقاومة متعددة الطبقات. ومنذ 2001/9/11 فإن دورها المحوري المفصلي المهم لمصلحة النساء الأفغانيات في الداخل والخارج قد برز بشكل لافت للنظر عبر المجال السابري على الإنترنيت. وأظهرت الرابطة القدرة الدائمة للشبكات الإسلامية على النهوض من جديد، ويمكن فهمها بعدة طرق: كشكل من أشكال التنظيم الكبرى في المجالين الاجتماعي والسياسي. كمؤشر تتم من خلاله قراءة التاريخ، وكرمز للأمل للذين يجدون أنفسهم على هوامش نظامنا العالمي الراهن.

خاتمة

على مدى القرون الأربعة عشر الماضية ظلت المجتمعات الإسلامية تترابط بالتشبيك باستمرار، فالشبكات ليست جديدة، بل إن الجديد هو انتشار الشبكات الإسلامية عن طريق تكنولوجية الاتصالات. إن العلم بأنها قد تكون على اتصال ببعضها طيلة الوقت يقدم للمسلمين السابريين مستعملي الإنترنيت ـ ولنظرائهم غير المسلمين أيضاً ـ طريقة جديدة للمعرفة وللحضور والتواجد في العالم، طريقة جديدة للترابط عبر الزمان والمكان. وهذا الأمر يظهر بأوضح صورة في ظاهرة الأناشيد الصاخبة العالمية. وهي جنس موسيقي حقق تشبيكاً للمسلمين في ثقافات فرعية وطنية ولغوية كثيرة. ويبين هـ. سامي عليم مدى تنوع هذا الجنس وقابليته لخلق الترابط في عصر المعلومات، فإذا كان منشدو الأناشيد الصاخبة هم أحدث المسلمين السابريين مستعملي الإنترنيت، فإنهم يواجهون مع جميع المسلمين السابريين مستعملي الإنترنيت تحدياً مشتركاً هو: كيف يمكن للمرء أن يكون منشداً لهذه الأناشيد الصاخبة ومسلماً، وكيف يمكنه أن يكون جزءاً من لحظة انتقالية تحويلية مع الحفاظ على مرتكز هويته ذاتها، فالثورة المعلوماتية تبرز من التطورات التقنية والأنماط التنظيمية المتفرقة في جميع أنحاء العالم، ومع ذلك فإنه من أجل فهم الشبكات الإسلامية كجزء من تلك الثورة، يجب على المرء أن يستكشف سابقاتها التاريخية وتكيفها مع العناصر الجديدة لعصر المعلومات التي ظهرت منذ منصف تسعينيات القرن العشرين.

إن أحد الأهداف الكبرى لهذا المجلد هو ربط الأمة السايبرية بالأمة التاريخية. فنحن لا نستطيع أن نتفهم التأثير المستمر لمسلم صاحب خيال إلاّ عندما نعرف كيف تعمل الأمتان معاً كتوأمين في مسار الوجود الإسلامي الجماعي. و الحق أن الصراط المستقيم هو أخصب المجازات من المسلم ذي الخيال وأكثرها تكراراً. فهو مذكور في فاتحة القرآن حيث أن المسلمين في كل يوم يطلبون من الله «اهدنا الصراط المستقيم» عندما يؤدون فريضة الصلاة. فالصراط المستقيم يقود إلى السلام وإلى اليقين، وإلى الثقة والصدق، في هذا العالم وفي العالم الآخر.

إن حدود الإسلام الرقمي تعكس الحدود الروحية، والعقائدية والتاريخية للتفكير الإسلامي، فلا يمكن أن يكون هناك إسلام بلا حدود أو معالم طريق. فأنت لا تستطيع أن تملك صراطاً مستقيماً إلا إذا كنت تعرف ماذا وراء الصراط المستقيم، وخارجه، وضده. فالمجال السايبري، مثل المجال الاجتماعي، يجب مراقبته كي يكون إسلامياً بالفعل. وكما لاحظ غاري بانط، فإن «المسلمين يقومون بأعمال كثيرة باسم الإسلام يستنكرها مسلمون آخرون بعدّها غير لائقة، أو أسوأ» (2000، ص141). إن الطبيعة الأفقية المفتوحة للإنترنيت تجعل حدود الإسلام الرقمي أكثر مسامية من سابقيه، وأكثر عرضة للتغير في الوقت ذاته. فلا تزال معالم الهداية نفسها قائمة، وهي: الكتاب (القرآن الكريم)، والنبي (خاتم الأنبياء) والقانون (الشريعة، أو الصراط المستقيم، والعلماء، بعدّهم الأوصياء عليها). وكل واحد من هذه المعالم، الكتاب، والنبي، والقانون، يجب تعريفه تاريخياً وإعادة تعريفه في المجال السايبري، بحيث يعكس تنوع المصادر ووجهات النظر إلى العالم ضمن صفوف الأمة.

إن المساهمين في هذا المجلد يستخدمون نظرية معرفة لها طابع الربط من أجل فهم عملية تشكل الشبكات. فهم يتساءلون كيف تشكل الشبكات الهويات ويعيد تشكيلها. وليس هذا فحسب، ولكنهم يتساءلون أيضاً كيف تعزز الشبكات السلطة وتنتقص منها. وما هو مدى حرية الأفراد في التنظيم في دول تحكمها أنظمة متسلطة لا تثق بجميع أشكال الروابط غير الخاضعة لسيطرتها، وتحاول تجنيد هذه المنظمات كجزء من زعمها أنها تدعم المجتمع المدني؟ وما هو مدى حرية النساء في التنظيم ضمن مجتمعات تسيطر عليها هياكل القرابة الأبوية التي تتمسك بسلاسل هرمية صارمة؟ إن المساهمين مهتمون بكشف التنوع العرقي والطبقي والسلطوي ضمن إطار ولاء إسلامي. فمقارباتهم التي تتداخل فيها موضوعات متعددة تجمع بين التشديد الإنساني على الاستمرارية وبين الانتباه الاجتماعي العلمي للتغيير. فإذا كان المفهوم الرئيس لدى الإنسانيين هو الإسلام عبر الزمان، فإنه لدى علماء الاجتماع هو المسلمون في أزمنة وأمكنة مختلفة متجمعين في هياكل مشبكة تعمل كمجاز للعلاقات الإنسانية. وتحتاج كل مقاربة إلى المقاربة الأخرى لفهم التعقيد الذي يميز الشبكات الإسلامية بصفتها تعبيرات عن التنوع في المجتمع في جميع أنحاء العالم.

وتقدم الشبكات الإسلامية مقاربة نظرية للمسلمين وللإسلام تنظر في الارتباطات العابرة للقومية التي هي مكانية ومع ذلك فإنها غير مرتبطة بالمكان. وهي مقاربة تفكر بطريقة متناقضة تجعل المكان يبدو مهماً وغير مهم في الوقت نفسه. وهي تتيح سياقات متعددة حيث لا تسيطر هوية واحدة، ولا يمكن تحويل أي هوية من شيء مجرد على شيء مادي ملموس. ومثل هذه النظرية المعرفية تخترق كل الفئات المتجانسة. فهي تكشف تحت الكل المتماسك ظاهرياً الجدائل المتعددة التي تضفره معاً. فالشبكات الإسلامية مرايا تعكس صورة علاقة الإسلام بتاريخ العالم، والشبكات الإسلامية تشير إلى سلسلة من الردود على الأنظمة العالمية الماضية منها والحاضرة، وهي تغذي الأنظمة التي هي جزء منها، وتتصارع معها في الوقت نفسه. وإن عمل مستخدمي الإنترنيت المسلمين يكشف الأمل، وكذلك حدود الأمل، المتاح للأمة في القرن الحادي والعشرين، وسوف تظل الأمة كأسرة عالمية مترابطة بالإيمان والممارسات الطقوسية. ومع ذلك فإن الشبكات الإسلامية التي تعرّف الأمة وتغذيها سوف تستمر في خلق توترات وعقد مفصلية سلطوية متنافسة تؤكد التنوع المتضافر للإسلام وللحضارة الإسلامية معاً.

الحواشي

(1) يسجل أمين المعلوف اغتراب ليو بهذه الكلمات:«لستُ من أي بلد، ولا مدينة، ولا قبيلة. ولستُ ابن سبيل، وطني هو القافلة، وحياتي هي أكثر الرحلات مفاجأة غير متوقعة.» (1994، ص1).

(2) يصف روس دَنْ ابن بطوطة بأنه من «طبقة كبيرة متعلمة ولكنها غير مكتملة التأهيل من الرجال الذين لم يجدوا إمكانات مهنية جادة في المدن المركزية، فانجذبوا خارجاً إلى الحدود الإسلامية الآخذة بالاتساع حيث كان باستطاعة اسم إسلامي، وتعليم معقول، وطموح كبير إيصال أي رجل إلى وظيفة محترمة، بل وحتى إلى الثروة والسلطة (1986، ص312).

(3) انظر (http://www.wluml.org) (الذي تم الوصول إليه في 28 تموز / يوليو 2003).

(4) انظر كوغل 2001

(5) انظر (http://Islamicity.com/mosque/hajj/) (الذي تم الوصول إليه في 28 تموز / يوليو 2003).

(6) انظر (www.com/sanusi.htm) (الذي تم الوصول إليه في 28 تموز / يوليو 2003).

القسم الأول

تعريف الشبكات الإسلامية

فنسنت ج كورنيل

الفصل الأول
انتهازية ابن بطوطة

شبكات وولاءات باحث مسلم من القرون الوسطى

عندما يتعرض الطلبة الجامعيون الأميركيون لأول مرة ليوميات رحلة الباحث المغربي ابن بطوطة في القرن الرابع عشر الميلادي تصدر عنهم بصورة نمطية ثلاثة ردود أفعال، فهم يصابون أولاً بالذهول من شهوة الترحال لدى رجل استغرقت أسفاره ما يقرب من نصف عمره بحيث لم يسترح حتى شاهد معظم أنحاء العالم المعروف من المغرب إلى الصين، وهم ثانياً لا يوافقون على قسوته الظاهرية ضد النساء. فهو يتزوج ويطلق سلسلة من النساء عبر قارة آسية، تاركاً وراءه سلسلة من الأطفال. ويتعزز الانطباع عن قسوته الذكورية من خلال تصريحات معينة يدلي بها في سرده القصصي، مثل قوله عن نساء المالديف: «إن كل هذه المنتجات من نخيل الكاكاو والسمك التي يعشن عليها لها تأثير مذهل ولا نظير له في الاتصال الجنسي، ويفعل سكان هذه الجزر الأعاجيب في هذا المجال. وكان لديّ هناك أربع زوجات، مع الجواري المحظيات كذلك. وكنت أزورهن جميعاً كل يوم، وأمضي الليل مع الزوجة التي يحين دورها، وبقيت على هذا الحال طيلة مدة العام ونصف العام التي قضيتها هناك» (جيب 1958 - 2000، المجلد الرابع، ص823 - 824). وأخيراً فإن ردة فعل الطلبة سلبية ضد انتهازية ابن بطوطة، ومدحه لنفسه. فهذا الباحث يشبه أحد المرتزقة المتنقلين في العصور الوسطى، ويصفه ابن حجر العسقلاني (المتوفى عام 1448) بأنه «ذو حظ متواضع من العلم»[1]، كان يُسَوّق نفسه على أنه متخصص بارز في الفقه المالكي، وقد حصل على مناصب مهمة في حكومات بلدان عديدة دون أن يبقى طويلاً في أي منها. ويتساءل الطلبة: لماذا كان ابن بطوطة معظماً لنفسه ومتعجرفاً لهذا الحد إزاء مستخدِميه؟ وأين كان شعوره بالجنسية؟ وأين كان شعوره بالولاء؟

وليست هناك موضوعات توضح الفجوة المفهومية الفاصلة بين القاطن في دولة إسلامية من العصور الوسطى وبين المواطن الحديث في دولة قومية أكثر من قضايا الهوية والولاء. فمواطن الدولة القومية يرى نفسه منتمياً لكيان يعلو فوق معظم الروابط الأسرية والاجتماعية. ومن الناحية المثالية على الأقل، فإن هوية المواطن القومي مرتبطة بأفكار مشتركة عن وطن في إقليم محدد بحدود متجاورة ومعترف بها بشكل متبادل، وله حكومة مشتركة، ولغة مشتركة،وعادات مشتركة، ودين مشترك على الأغلب، وشعور باتحاد اجتماعي يمثل المعايير والآمال لدى أولئك الذين يرون أنفسهم متشاركين في الفكرة نفسها عن «الجوار»[2]. وهذا الإحساس بالانتماء إلى أمة تعززه أشياء رمزية، كالعَلَم، والاعتراف الدبلوماسي، والجيش الوطني، وعضوية منظمات دولية مثل الأمم المتحدة.

وعلى عكس ذلك فإن ابن بطوطة، شأنه شأن المفكرين الآخرين في أوروبة والعالم الإسلامي في العصور الوسطى، لم تكن لديه مثل هذه الفكرة عن الجنسية والمواطنة. فالمجتمعات المتخيلة التي كان يرى نفسه جزءاً منها كانت في الوقت نفسه أوسع وأضيق من المفهوم الحديث للأمة. فلم يكن مغربياً قط لأنه لم تكن هناك أمة مغربية طيلة مدة حياته. فإلى جانب هويته الإسلامية، التي كانت هيكلاً تركيبياً معقداً بحد ذاته، فإن ولاءاته وهوياته الأولية يمكن فهمها بشكل كلي تقريباً من خلال اسمه، وهو: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن يوسف اللّواتي الطنجي. فهويته المدنية يحددها الموضع المحلي الذي ولد فيه (وهو مدينة طنجة في الجزء الشمالي مما كان يُعرف آنذاك باسم «المغرب الأقصى»)، كما أن ولاءاته الشخصية كانت تحددها قراباته العائلية تحديداً يكاد يكون حصرياً. فقد كان أولاً عضواً في قبيلة لواتا البربرية التي كانت تحتل منطقة طنجة منذ أيام الرومان، وبشكل أدق فإنه كان متحدراً من سلالة نبيلة من القضاة المحليين الذين كانت أسماؤهم معروفة لدى أي قاطن في طنجة يلتقيه في أسفاره، وظل ابن بطوطة حتى آخر عمره يشير إلى نفسه أولاً بأنه من أصل طنجوي، من أسرة عريقة ومحترمة، ومرتبطة بصلة القرابة مع سلالة تؤكد مكانته كواحد من أعيان مدينته. وبطريقة

كان سيفهمها سكان الجنوب الأميركي، كان ابن بطوطة من «أسرة أصيلة» من أعيان سلالة أعيان ظلت لها أهمية في القضايا المدنية بشكل لا يختلف عن سكان المدينة الإغريقية الذين صاغ لهم أرسطو نظرياته في الحكم والأخلاق. ومثل شخصية دون دومينيكو كليركوزيو في كتاب ماريوبوز والمعنون آخر السادة النبلاء، كان ولاء ابن بطوطة «لربه أولاً ثم لقبيلته ثانياً... وثالثاً لالتزامه للأعضاء في محيط... أسرته.... فالحكومة لم تدخل في المعادلة أبداً» (1996، ص59 - 60) فكانت شبكته محددة اجتماعياً ولكنها خاملة سياسياً.

«قضيتنا» I: الابتزاز والذرائعية في الدولة الإسلامية في العصور الوسطى

إن الإشارة الواردة أعلاه لقصة معاصرة عن المافيا تشير إلى طرق لم تكن الشبكات الإسلامية فيها فريدة في وظيفتها. فابن بطوطة، مثل دون دومينيكو كلاريكوزيو، كانت لديه أسباب وجيهة لعدم إدخال الحكومة في معادلة الولاء. النبلاء في أوروبا ففي مقال مهم مكتوب قبل حوالي عشرين عاماً، لاحظ عامل الاجتماع التاريخي تشارلز تيلي أنه «إذا كانت ابتزازات الحماية تمثل الجريمة المنظمة في أنعم حالاتها فإن شن الحرب وإقامة الدول ــ التي هي في جوهرها خطط حماية ابتزازية مع ميزة كونها مشروعة ــ يمكن وصفها بأنها أكبر الأمثلة على الجريمة المنظمة» (1985، ص169). فالدولة في العصور الوسطى، سواء في أوروبة أم في العالم الإسلامي، كانت مشروعاً قسرياً يقوم على أساس مفهوم الحماية كعمل تجاري. وفي العالم الإسلامي، وفي غضون أقل من خمسين عاماً بعد وفاة النبي محمد ﷺ، صارت الحقائق الاجتماعية وضرورات سياسة الدولة أهم من مبادئ المساواة في القرآن وفي المجتمع الإسلامي المبكر في المدينة. وبحلول عصر ابن بطوطة، صار شكل الحكومة السائد هو السلطنة، فكلمة «سلطان» العربية تعني «الشخص الذي يمارس السلطة»، أو بالمصطلحات العامية «الرجل القوي» أو «الديكتاتور الآمر». وكان السلطان وموظفوه يحكمون السكان الذين يطلق عليهم اسم «الرعايا». فكان الرعايا بحاجة إلى السلطان وجيشه لحمايتهم من العنف المحلي ومن الغزو الخارجي. ولم يكن ذلك الجيش جيشاً محترفاً بالمعنى الحديث، بل كان مؤلفاً من المحاربين القبليين المتصلين بصلة القرابة أو العرق بالسلطان، وطبقة خاصة من الجنود الأرقاء المعروفين بالمماليك (وهم أفراد أقوياء ومعهم أتباعهم) الذين يدينون بولائهم الشخصي للسلطان. وفي مقابل تلقّي الحماية من هذه القوى العسكرية، كان الرعايا يدفعون ضرائب – يتم تقديرها بالأرض، والمال، أو العمل – تدعم السلطان وجيشه وتضفي عليهما الشرعية. وكانت

هذه العلاقة يُعبرٌ عنها بصيغة تُعرف باسم دائرة الإنصاف، التي تَدين بأصولها إلى السلطنة النموذجية للأتراك السلاجقة، الذين كانوا يحكمون آسية الوسطى، وإيران والعراق في القرن الحادي عشر (1038 - 1157م)، وتنصّ الصيغة على ما يأتي (إتزكوفيتز، 1972، ص88):

1- لا يمكن أن تكون هناك سلطة ملكية دون العسكريين.

2- لا يمكن أن يكون هناك عسكريون دون ثروة.

3- الرعايا ينتجون الثروة.

4- يهتم السلطان بالرعايا من خلال نشر العدالة.

5- العدالة تتطلب الانسجام في العالم.

6- العالم حديقة وجدرانها هي الدولة.

7- دعامة الدولة هو القانون الإسلامي (الشريعة).

8- لا دعم للقانون الإسلامي دون العسكريين.

إن المدافعين عن هذا النظام، الذي ظل سائداً في العالم الإسلامي حتى القرن التاسع عشر، قد برروا وجوده في سياق الحاجة إلى الحماية من الأعداء الخارجيين. وكانت هذه الحجة ترتبط أحياناً بالحجة القائلة بأن السلطنة تحمي القانون الإسلامي وتوسع نطاقه بحيث تتمكن السلطنة من تقديم نفسها «كدولة جهاد» تمثل مصالح الإسلام السياسية والعسكرية في منطقة معينة. ولكن دائرة الإنصاف كانت تُستخدَم في معظم الأحيان كحجة مناسبة للدولة كي توجد لنفسها وسائلها الخاصة لتبرير الذات، وللتغطية على حقيقة أن أكبر تهديد للرعايا يأتي غالباً من الدولة نفسها، فلم تكن دائرة الإنصاف دائرة مساواة. وكان أصحاب الامتيازات ضمن شبكتها هم المستفيدون من تركيبها التسلسلي الهرمي. وقد عانى السكان المسلمون من زيادة الضرائب وغيرها من الممارسات العدوانية للدولة وموظفيها أكثر حتى مما عانوا على أيدي الغزاة الخارجيين. وكما لاحظ تشارلز تيلي فإن «الذي ينتج الخطر، وكذلك الدرع الواقي منه لقاء ثمن، هو شخص مبتزّ» (1985، ص 170 - 171). وهكذا،

حسب تعريف تيلي للابتزاز فإن السلطنة الإسلامية في العصور الوسطى يمكن عدّها بصورة مشروعة خطة ابتزازية و«قضيتنا» بالنسبة للسلطان وقواده العسكريين هي مشروع يشبه المافيا، والسلطان هو أبوه أو «عرابه» الرئيس.

إن مفتاح تشغيل مشروع حماية ابتزازي ناجح هو إيجاد توازن لا تكون فيه المطالب الابتزازية لصاحبه كبيرة إلى حد دفع زبائنه للبحث عن «الحماية» من شخص آخر. فالرعاية الأبوية سرعان ما تفقد قيمتها إذا كانت كلفة الحفاظ على الراعي الحامي تدفع بالمرء إلى الخراب، فهناك علاقة تبادلية ضمنية صامتة في مثل هذه الترتيبات، يتوقع فيها الزبون أن يقدم له الراعي مردوداً كافياً من الحماية أو الخدمات المفيدة الأخرى كتعويض عن استثماره. وتماماً كما أن الراعي قد يقدم للزبون «عرضاً لا يستطيع أن يرفضه»، فإن الزبون قد يحافظ في المدى الطويل على توقعاته التي لا يستطيع الراعي أن يرفضها كذلك. وبعبارة أخرى، فإن السلطان، في دوره كراعٍ رئيس، يجب أن يتصرف مع رعيته كما يتصرف المربّي مع قطيعه. وحتى إذا اختار أن يكون حامياً غائباً يعهد بقطيعه إلى «رعاة» كالحكام العسكريين ومسؤولي جباية الضرائب، فإن عليه أن يتأكد بأن القطيع يلقى الرعاية بطريقة ترفع فائدة المدى الطويل إلى أقصى حد فوق مكاسب الأمد القصير. ومن ناحية الممارسة الفعلية، كانت العدالة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر مسألة إدراك، وقابلة للتفاوض، على الأقل إلى حد ما. وكانت العدالة العملية تعتمد على توازن هوبزيّ (نسبة إلى توماس هوبز، الفيلسوف الإنكليزي المؤيد للحكم الملكي المطلق في القرن السابع عشر) للمصالح الذاتية المتنافسة بحيث أن مستوى الحفاظ المطلوب للسلطان وأتباعه، مع الحفاظ الذي يتطلبه العسكريون والمسؤولون المحليون لا يكون من الضخامة بحيث تخسر الرعية أسباب معيشتها. وكان السلاطين الأذكياء وموظفوهم يدركون أن انعدام الأمل قد يشكل عاملاً مثبطاً لإنتاج الثروة. ويمكن أن يأتي فشل مشروع الدولة بسرعة إذا أدرك القطيع أن كلاب حراسته هي في الحقيقة ذئاب.

على الرغم من أن مصلحي القرون الوسطى الإسلاميين كثيراً ما كانوا يشجبون الطبيعة الاستغلالية لتشكيل الدولة والحفاظ على عملها فإن فرضيات النظام

المنطقية نادراً ما كان يتم تحديها على الأرض. بل إن الاعتراف بالأمر الواقع موضع بشكل وافر في كتب الفقه الإسلامي حيث يشكل موضوع اغتصاب الدولة للممتلكات نوعاً من القضايا الفرعية الكبرى في الممارسة القانونية[3]. غير أنه في معظم الأحيان كان مبدأ عدم جواز اغتصاب الممتلكات يتعرض للخرق أكثر من المراعاة.

ولقد كانت العدالة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى تركز على النسبية أكثر من تركيزها على المساواة، فكلمة «عدل» العربية لا ترتبط بالمساواة بمعنى التطابق أو التشابه، بل هي تشير إلى فكرة التساوي أو إعادة التوازن. وهي في ذلك تشترك إلى حد كبير مع الكلمة الإغريقية التي تعني العدل (dikaiosune) التي ترتبط بالإنصاف وليس بالتساوي (ماكنتاير 1998، ص11). ولم يغفل الفلاسفة والقضاة المسلمون الأوائل عن هذا التشابه في المعنى. فقد رأوا في العدل وفي مصطلح الحق المتصل به فكرة أرسطو عن العدالة التوزيعية. فقد عرّفها في سياق الوسيلة بقوله: «ارتكاب الظلم هو أن يملك المرء أكثر مما ينبغي له، والمعاناة هي أن يملك أقل مما ينبغي له» (ص79) وهكذا فإن العادل هو المنصف، والمحق، أو المتمشي مع القانون، والعدالة التصحيحية تستتبع إعادة التوازن المنصف الذي فُقِد. وكلمة «حق» العربية تعني في السياق المستخدمة فيه «القانون» والحق (بمعنى الحقوق الشخصية والقانونية) و«الحقيقة» و«الحصة». ثم إن كون المرء رجلاً عادلاً في السياق الإسلامي في القرون الوسطى كان يعني أن يتمسك بالقانون (الحق) المترسخ في الحقيقة السماوية الإلهية (الحق) وأن يعيد ترسيخ الإنصاف بإعادة الأشياء إلى طبيعتها الأصلية (الحقيقة)؛ وهذا يتم بتنظيم (تحقق) توزيع السلع بحيث يتلقى كل واحد حصته التي هي من (حقه). ولكن تلقي المرء لحصته التي هي من حقه لا يعني الحصة نفسها لجميع الناس الآخرين. وبما أن المجتمع الإنساني بطبيعته ذو مراتب متسلسلة فإن تلقي الحصة نفسها سيكون معناه أن بعض الناس سيتلقون أكثر مما ينبغي لهم، وبذلك يوجد ظلم. والمجتمع الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن نظام طبقات، وكان من الممكن لفلاح أو ساكن مدينة فقير أن يصبح أستاذاً باحثاً، أو متصوفاً أو حتى وجيهاً. ولكن الفلاح النموذجي لم يكن باحثاً أو وجيهاً، وما كان له أن يُعَامَل كباحث أو وجيه. فهذه الفكرة الأرسطوطاليسية عن العدالة التوزيعية والأخلاق النسبية كثيراً ما كان

يتم التعبير عنها في سير المتصوفة المسلمين التي كان الأثر المشترك فيها هو قدرتهم على أن يفهموا بفراستهم الحدسية ما الذي يستحقه كل فرد أو طبقة من الأشخاص بموجب قواعد العدالة التوزيعية.

ولعل ابن بطوطة قد عرف بأمر المتصوف المغربي أبي العباس السبتي (المتوفى عام 1204م)، وهو راعي مدينة مراكش الذي وُلد وتربى في سبته، وهي على مسافة قصيرة على ساحل الأبيض المتوسط من المغرب الأقصى من مدينة طنجة، موطن ابن بطوطة. وفي دوره المختار كراعٍ لفقراء مراكش ومتحدث باسمهم، أقام السبتي كل حياته الصوفية المهنية على مقولة أرسطو عن العدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية. أما بالنسبة لمقاربته للعدالة التوزيعية فإن الطريقة المنهجية الصارمة التي كان يوزع بها الصدقات من التبرعات التي كان الناس يعطونه إياها قد منحته واحداً من أوضح التعابير عن الأخلاق النسبية التي يمكن العثور عليها في أي مكان:

> إنني أقسم كل شيء يأتيني إلى سبع حصص، فآخذ سُبْعاً لنفسي والسبع الثاني لما هو مطلوب مني إنفاقه على زوجتي والأطفال الذين تحت رعايتها، وكذلك على العبيد والجواري في بيتنا، الذين يصل عددهم جميعاً إلى اثنين وثلاثين فرداً. ثم أبحث عن الذين فقدوا ما يسد رمقهم؛ وهم اليتامى المهملون بلا أم ولا أب. فآخذهم كأنهم من أسرتي وأتأكد من أن أياً منهم لن ينقصه الزواج [اللائق] أو الدفن، ما لم يقدمها لهم شخص آخر، ثم أبحث عن أقاربي الذين يصل تعدادهم إلى أربعة وثمانين فرداً. فلهم حقان: حقهم كأفراد أسرة، وحقهم كمقيمين في [بيتي]. ثم يأتي دور الذين فقدوا الدعم، كما هو مذكور في كتاب الله تعالى. فهم الفقراء الذين وقعوا في ضائقة ـ في سبيل الله ـ والذين لا يستطيعون العمل في الأرض، ويحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف؛ وهم العاجزون عن تدبير أمورهم بأنفسهم. فآخذهم وكأنهم أقاربي، وعندما يموت واحد منهم، آخذ في محله شخصاً آخر(5).

فهل كان السبتي يتبع أرسطو عن وعي في توزيعه للسلع؟ أم أنه كان ببساطة يتبع الأمر الوارد في القرآن (النمل: ٩٠) «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى»؟ وكانت فكرة السبتي عن عدالة التوزيع أرسطية إعادة توازن منصف للسلع من خلال إعادة توزيع الثروة الشخصية لم تكن تهدف إلى التساوي الجماعي، بل إلى إعادة الحقوق الفردية المادية، سواء أكانت مؤلفة من المال، أو الممتلكات، أو الغذاء، أو حتى الأطفال. وقد أطلق السبتي على إعادة الحقوق هذه «مشاطرة» (أي التقاسم بمقياس نسبي» فشكلت نوعاً من الابتزاز المعجز الذي بموجبه أرغم الذين أخذوا «أكثر مما ينبغي» ـ تحت تهديد العقوبة الإلهية ـ على إعادة توزيع الفائض على الذين أخذوا «أقل مما ينبغي». وفي معظم الأحيان، كان فائض الثروة الشخصية يعاد توزيعه على أفراد، ولكن التوزيع يمكن أن يكون جماعياً في بعض الأحيان، كما حدث عندما أقنع السبتي ابنة حاكم مراكش على التبرع بألف دينار ذهبي لفقراء المدينة. وكان الابتزاز الخيري الذي يقوم به السبتي تطبيقاً عملياً ملموساً لمفهوم التسخير عند ابن عربي، من حيث أنه كان يعيد الحقوق المادية للفقراء المحكومين بابتزاز الثروة الفائضة (أي الظالمة) من المبتزين الذين كانوا يديرون الدولة. وإن الذي حمى السبتي من ملاحقة الدولة هو أنه لم يكن يعدّ «الفائض» إسرافاً، ولذا فإنه لم يكن يطلب أبداً أكثر من المعدل الوسطي المنصف، فكانت خطته الابتزازية، إن صحّت تسميتها كذلك، هي أن يقدم لنخبة ذوي السلطة في مراكش حماية من عدالة الله التصحيحية عن طريق أعمال العدالة الاجتماعية كي لا يتعرضوا للإذلال في الحياة الدنيا وفي الآخرة، عملاً بالآية الكريمة في القرآن (البقرة: ٢٤٥): «من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة؟»وكان السبتي يستخدم لغة أكثر تفلسفاً بقوله: «الوجود ينفعل بالجود»[6]. ولو كان روبن هود قديساً قادراً على عمل معجزات أخلاقية أرسطوطاليسية مثل السبتي، لما غادر ريتشارد قلب الأسد سجنه في فرنسة وعاد إلى إنكلترة.

ولم تكن كل عاصمة محظوظة بأن يكون فيها رقيب أخلاقي ترعاه العناية الإلهية مثل السبتي. فحتى أفضل الحكام كانوا يضطرون أحياناً للتصرف بقسوة من أجل الاحتفاظ بعروشهم. ذلك أن المطالب المتعارضة للأخلاق من جهة ولحقائق السلطة

من جهة أخرى كانت تجعل فقهاء المسلمين في العصور الوسطى كابن بطوطة كثيراً ما يتخذون مواقف غامضة ملتبسة ومتناقضة إزاء رعاتهم الملكيين. وكان أنجح هؤلاء الحكام لا يختلفون عن شخصية العراب دون دومنيكو كليركوزيو في قصته ماريوبوزو المعنونة آخر السادة النبلاء. «لقد أوصل دون دومنيكو أسرته إلى أعلى مراتب السلطة باستخدام قسوة مثل قسوة سيزار بورجيا، وانتهازية ماكيا فيللية ماكرة، مضافاً إليها معرفة صلبة بالأعمال التجارية كمعرفة الأميركيين. ولكنه فعل ذلك قبل كل شيء بمحبة أبوية لأتباعه. وهكذا تمت مكافأة الفضيلة، ومعاقبة الإساءات، وضمان سبيل المعيشة (1996، ص60). قارن هذا المقطع مع وصف ابن بطوطة لأهم واحد من رعاته وهو السلطان محمد بن تغلق (الذي حكم دلهي من عام 1325 إلى عام 1351) فتتضح لك الروابط المتشابهة بجلاء لا لبس فيه: «إن هذا الملك من أكثر الناس إدماناً على تقديم الهدايا وعلى سفك الدماء، فبوابته لا تخلو أبداً من رجل فقير يغتني أو رجل حي يتم إعدامه، ويتناقل الناس قصصاً [كثيرة] عن سخائه وشجاعته وقسوته وعنفه ضد المجرمين. بالرغم من ذلك كله فإنه من أشد الناس تواضعاً وأكثرهم استعداداً لإظهار الإنصاف والاعتراف بالحق.... وهو واحد من الملوك الذين لا يعكر شيء دماثتهم ولباقتهم؛ ونجاحه في إدارة شؤونه يفوق التجربة العادية، ولكن صفته الغالبة السائدة هي الكرم» (غب 1958 - 2000، المجلد الثالث، ص657 - 658).

«قضيتنا» II: نقابة العلماء، حماة الإسلام

إن قصة فشل السلطان المريني أبي عنان في مقابلة المتصوف ابن عشير، والمدى الذي يذهب إليه ابن بطوطة (أو كاتب سيرته الوهمي ابن الجوزي) في وصف الأمثلة العديدة على كرم محمد بن تغلق وقسوته يشير إلى أن أشياء كثيرة على المحك في هذا السرد القصصي، أكثر من مجرد وصف الأحداث. بل إن مثل هذه المقابلات بين السلاطين والباحثين تشير إلى مسرحية أخلاقية شخصياتها الرئيسة هي السلطان «صاحب السلطة»، والعالم الباحث، أو «صاحب المعرفة». والمهم في هذه المقابلات ليس شخصيات المشاركين فيها فحسب، بل كذلك الأدوار نفسها. ويستخدم الفيلسوف آلاسدير ماكنتاير مصطلح «الشخصية» كي يعبرّ عن الدور الاجتماعي الذي يجمع

الروابط الدرامية التمثيلية والأخلاقية معاً بهذه الطريقة: «في حالة **الشخصية** فإن الدور والذاتية ينصهران معاً بطريقة محددة أكثر مما يفعلان بصورة عامة؛ وفي حالة **شخصية** أخرى فإن إمكانيات التمثيل تتحدد بطريقة محدودة أكثر منها بطريقة عامة. إن أحد الفوارق المهمة بين الثقافات هو مدى كون الأدوار فيها **شخصيات**؛ ولكن ما هو محدد بدقة لكل حضارة هو جزء كبير ومركزي ما هو خاص بمخزونها من **الشخصيات**». ويرى ماكنتاير أن الشخصيات هي ممثلة أخلاقية لحضارتها... «بسبب الطريقة التي تكتسب بها الأفكار والنظريات الأخلاقية والميتافيزيقية وجوداً متجسداً من خلال الشخصيات في العالم الاجتماعي» (1984، ص28). فالشخصيات مفيدة لمؤرخ الحضارات لأن تجسيدها الفريد للهوية الذاتية والدور يساعد على كشف الفجوات والشروخ الموجودة ضمن المجتمعات. وبما أن الشخصيات موضع احترام لدى شرائح مهمة من السكان، فإنها تضفي شرعية على نماذج محددة من الوجود الاجتماعي، وتقدم مثلاً أعلى حساس الأهمية ثقافياً ومعنوياً (ص20). وبالضبط «مثلما كانت ثقافة إنكلترة الفيكتورية محددة جزئياً **بشخصيات** مدير المدرسة العامة، والمستكشف، والمهندس، وثقافة ألمانية الغليومية محددة بطريقة مشابهة **بشخصيات** الضابط البروسي، والأستاذ والديمقراطي الاجتماعي» (ص28)، فكذلك كان المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى محدداً جزئياً بشخصيتي السلطان والباحث.

قال المتصوف الفارسي جلال الدين الرومي (المتوفى عام 1273م): «إن أسوأ الباحثين هو الذي يزور الأمراء، وأفضل الأمراء هو الذي يزور الباحثين»[8]. وهذه عبارة تنقل معنىً مجازياً ظل جزءاً رئيساً جوهرياً من الأخلاق الإسلامية منذ مرحلة الخلافة الأموية (661 - 750م). وحسب هذا المجاز، فإن الدولة، بمحاولتها تنظيم شؤون العالم المادي تتلوث حتماً بهذا العالم، وهكذا تلوث كل من يتصل بها[9]. وبالنسبة للمسلمين السنة، فإن الدولتين الوحيدتين اللتين كانتا متحررتين من هذا الفساد هما اللتان أقامهما النبي محمد في المدينة (622 - 632م) وخلفاؤه الراشدون الأربعة الأوائل، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي (632 - 661م). وكل الدول الأخرى، بما فيها الخلافة الأموية في دمشق، ودولة الخلافة العباسية التي تبعتها في بغداد (750 - 1258م) قد أصابتها لوثة العالم وبذلك تلوثت بدرجة أكثر أو أقل.

ولقد وقف رجال العلم، أو العلماء، كحصن ضد الدولة وفسادها، فتمسكوا بقيم الإسلام الأخلاقية، وحموا الناس من تجاوزات الحكام المسرفين. على الرغم من أن فئة رجال العلم كان من المحتمل أن تشمل جميع المتدينين، بمن فيهم القضاة علماء الشريعة والعقيدة، والفلاسفة، والمتصوفون، وشتى الزهاد من ذوي النزعات الفكرية الصوفية وغير الصوفية، فقد سيطر القضاة في آخر الأمر على هذه الفئة بسبب معرفتهم المتخصصة بالقانون الإسلامي. إن المبدأ السابع من مبادئ دائرة الإنصاف، التي نوقشت في بداية هذا الفصل ينص على أن «دعامة الدولة هو القانون الإسلامي (الشريعة)». وبسبب أهمية الشريعة لكل من الدولة والمجتمع الإسلامي عموماً، فقد كان الاستنتاج المسلّم به أن الفقهاء الذين يفسرون القانون هم رجال المعرفة «العلماء» بامتياز. ورجال المعرفة الحقيقيون يجب أن يكونوا مستقلين، فإذا لم يكونوا مستقلين، وراحوا يسعون للرعاية أو الأبوة الملكية، فإن أحكامهم ستصبح فاسدة، وقد قال الرومي عن مثل هؤلاء الباحثين: «وسواء أكان الأمير هو الذي يزور العالم رسمياً أم أن العالم هو الذي يذهب لزيارة الأمير، فإنه هو الزائر على كل حال، والأمير هو المَزُور.» (آربري 1975، ص13).

وفي المغرب الأقصى، موطن ابن بطوطة، كانت شخصية الباحث-القاضي تحظى باحترام هائل بعدّه مثلاً أخلاقياً أعلى للمجتمع. بل إن الذين كان لهم فضل إقامة حكم القانون الإسلامي في أي موضع محلي معين كان يعطى لهم لقب تشريفي هو «أركان الأرض»، ويوضعون بعد موتهم في مصافّ المتصوفة المحليين. وقد حصلوا على هذا التكريم لأنهم كانوا يؤدون – بصورة مجازية – دور أوتاد الخيمة، فيرسخون من خلال تعاليمهم ومثلهم الأخلاقي الخيمة الكبرى للعدالة الإلهية التي تحمي الناس جميعاً في ظلها، وبتفسيرهم وحمايتهم للشريعة، وبإقامتهم لعدل الله على الأرض كانوا يعدون أيضاً ممثلي الشعب والمدافعين عنه. بل لقد دخلوا في الثقافة الشعبية للعوام في شمال إفريقية الإسلامي بعدّهم شبيهين بصغار أنبياء بني إسرائيل(10). كثيراً ما يستشهد العلماء أنفسهم بحديث الرسول ﷺ أن النبي محمداً ﷺ قال: «العلماء ورثة الأنبياء»(11). والتواريخ المحلية في المغرب مليئة بقصص الباحثين من «أوتاد الأرض» مثل درّاس بن إسماعيل (المتوفى عام 968م)، وسيدي بوجدا (المتوفى عام

978م) وكلاهما من مدينة فاس اللذين يقال إنهما ظلاّ يحميان السلامة السياسية والأخلاقية لمدينتهما بعد وفاتهما بزمن طويل (كورنيل 1998، ص9 - 12).

وبحلول زمن ابن بطوطة، كان العلماء يرون أنفسهم كشبكة مشتركة لمهنيين محترفين منظمين، كشبه طبقة تحتل مركزاً في المراتب الاجتماعية تحت مكانة الحكام تماماً، ولعل أوضح رأي في تصورهم لأنفسهم كشخصيات في تمثيلية أخلاقية يمكن العثور عليه عند الفقيه الفارسي نصير الدين الطوسي (المتوفى عام 1273م) في وصفه للمراتب الاجتماعية المتسلسلة في الدولة المسلمة. فكل عضو في الطبقات الموصوفة في سلسلة المراتب هذه يشكل شخصية معنوية وميتافيزيقية بالمعنى الذي يستخدمه ماكنتاير لهذا المصطلح. وبوصف كل فئة اجتماعية كشبه طبقة، يكشف الطوسي عما استعاره من أرسطو ومن النظام الاجتماعي في بلاد فارس الساسانية قبل الإسلام، ويعطي هذا النموذج بصورة شاملة صورة دقيقة للطريقة التي كان ابن بطوطة سوف يتخيل نفسه بها في بلاط دلهي، إن لم يكن في بلد موطنه:

> يأتي أولاً رجال القلم مثل أساتذة العلوم وفروع المعرفة، ومحامي قانون الشريعة، والقضاة، وأمناء السر، والمحاسبين، والمختصين بعلم الهندسة، والفلكيين والأطباء، والشعراء، الذين يعتمد على وجودهم نظام هذا العالم والعالم الآخر؛ ومن بين العناصر الطبيعية، فإن هؤلاء يضاهون الماء. وثانياً رجال السيف، المقاتلون والمحاربون والمتطوعون، والمناوشون، وحراس الحدود، والخفراء، والرجال الشجعان، ومؤيدو المملكة وحماة الدولة، الذين بواسطتهم يتم تنفيذ تنظيم العالم؛ ومن بين العناصر الطبيعية فإن هؤلاء يضاهون النار. وثالثاً رجال المفاوضات، والتجار الذين يحملون البضائع من منطقة إلى أخرى، والذين دون تعاونهم تصبح الحياة اليومية للجنس البشري مستحيلة؛ ومن بين العناصر الطبيعية فإنهم يضاهون الهواء. ورابعاً رجال الزراعة وتربية الدواجن، كالباذرين، والمزارعين، والحراثين، والفلاحين، الذين ينظمون إطعام كل المجتمعات، والذين دون مساعدتهم لا يمكن بقاء الأفراد على قيد

الحياة؛ ومن بين العناصر الطبيعية فإن هؤلاء يضاهون التراب في المرتبة (الطوسي 1964، ص230؛ وفي إتزكوفيتز 1972، ص39).

وتبرز من هذا الوصف للفئات الاجتماعية ثلاث نقاط مهمة هي: أولاً: على الرغم من أن الطوسي يضع العلماء تحت مرتبة الحكام (الذين لم يرد ذكرهم كأحد العناصر، ويبدو أنهم خارج نطاق النظام الاجتماعي) فإنه يمتدحهم بعدهم «يعتمد على وجودهم نظام هذا العالم والعالم الآخر»، وثانياً: إنه يضع العلماء فوق مرتبة العسكريين، الذين يأتي السلطان من بين صفوفهم. والمعنى الضمني هنا (على الأقل عند حاكم عسكري جيد الإدراك) هو أن العلماء أهم لتسيير وظائف العالم – وبالنتيجة الدولة – من الحاكم نفسه. وثالثاً: يؤدي الطوسي رسالة أخفى بالمزاوجة بين كل طبقة وبين واحد من العناصر الأربعة. وحسب ترتيب العناصر الأربعة الوارد إلينا منذ عصر الفيلسوف الإغريقي المتصوف إمبدوقليس كان الماء يتزاوج مع التراب، والهواء يتزاوج مع النار[12]. وعند ترجمة ذلك وفق مخطط الطوسي فإن معناه أن «نار» العسكريين لا يمكن أن «تشتعل» دون «هواء» التجار الذين تقدم ضرائبهم وخدمات جبايتها الأموال التي تدعم العسكر، وبالمثل فإن «تراب» الفلاحين يحتاج إلى «ماء» العلماء لتمكين الأرض من رعاية دوام الحياة بفضل الله، وهذا أكثر من مجرد إعادة التأكيد على دائرة الإنصاف. فقد أظهرت دراسات حديثة للمجتمع الإسلامي في عصور ما قبل الحداثة أن غالبية العلماء قد جاؤوا من خلفية تجارية[13]. وهكذا فإن من الممكن المجادلة بأن العلماء والتجار يؤلفون أهم عناصر المجتمع الرئيسة. وتماماً كما أن الحياة على الأرض لا يمكن أن توجد دون الهواء والماء، فإن الحياة الأخرى للمجتمع الإسلامي لا يمكن أن توجد دون العلماء والتجار.

ولقد كان تضامن العلماء يقوم جزئياً على التعليم المشترك وعلى نظرية مشتركة للمعرفة. وكان أساس التعليم لهذا التضامن هو المدرسة، وهي نموذج من المدرسة الدينية التي تقدم في العادة تعليماً قانونياً[14]. ونظام المدرسة مؤسسة أوجدتها السلطنة السلجوقية في القرن الحادي عشر، رغبة منها في ترويج تصوير موحد متجانس للإسلام السني. أما الأساس النظري المعرفي لتضامن العلماء فيمكن

العثور عليه في محتوى التعليم المدرسي الذي كان يعتمد على الأصول (أي الجذور أو المرتكزات الأساسية) في منهج المنطق القانوني. وهذا المنهج المنسوب للفقيه محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى عام 820م) يركز على استخدام المصادر المقدسة المكتوبة (القرآن والحديث) بعدّها أساس القرارات القانونية. وبموجب منهج الأصول كان «استنباط القوانين والأحكام» يتألف من تطبيق المنطق الآرسطوطاليسي على المصادر المقدسة. وعند حلول أواخر القرن الحادي عشر كانت الشعبية المتزايدة للفقه الشافعي والطريقة الأصولية للمعرفة قد أدت إلى «تأصيل» الحياة الفكرية في الشرق الإسلامي، وبما أن المنهج الأصولي كان يقوم على المحاكمة العقلية القانونية، فقد كان التدريب على أصول الفقه شيئاً جوهرياً لجميع أشكال التعليم العالي، وسواء أكان خريجو المدارس سيصبحون قضاة، أم علماء شريعة، أم متصوفة، أم موظفين حكوميين، أم مؤرخين، أم علماء، أم أساتذة رياضيات، فقد كانوا جميعاً يشتركون في تلقي تعليم قائم على الأصول.

وكان هذا صحيحاً بصورة خاصة في المغرب، حيث صار المنهج الأصولي هو السائد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وبموجب المذهب الفقهي المالكي الذي سيطر على هذه المنطقة كانت كل المدارس تقريباً وقفاً يتبرع به موظفو الدولة. فكان قاضي الجماعة الرئيس في مدينة ما، وهو معين من قبل الحكومة، مسؤولاً عن استئجار جميع موظفي التعليم في المدرسة. وعند الضرورة كان هو الذي يقرر المنهج الذي سيتم تدريسه في المدرسة. وقد تصادف شباب ابن بطوطة مع إدخال نصوص مختصرة للتعليم في المدارس تركز على الاستظهار الحفظي عن ظهر قلب وتفضله على المنازعات الجدلية التي كانت تميز جلسات التعليم المتقدم فيما سبق تلك المرحلة. وكان السلطان أبو الحسن المريني (الذي حكم من عام 1331 إلى عام 1348) بانياً عظيماً للمدارس. وقد أطاح به أبو عنان، راعي ابن بطوطة واستولى منه على السلطة. ففي المغرب الأقصى وحده، أنشأ مثل هذه المدارس في مدن مراكش، ومكناس، وتازا، وسالي، وأنفا (التي هي الدار البيضاء حالياً) وآسافي، وآزيمور، ومدينة طنجة، موطن ابن بطوطة، وبمقارنة خريجي هذه المدارس مع نظرائهم في المشرق، الذين كانوا يتمتعون بتعليم مدرسي أقل خضوعاً لتوحيد المقاييس وللسيطرة

الحكومية، فإن علماء المغرب الذين يشبهون نسخة مكررة خارجة من أداة الصك مثل ابن بطوطة لا بد أنهم كانوا باحثين سطحيين يعطون انطباعاً بأنهم شديدو التمسك بالتقاليد العامة أكثر من كونهم ذوي أصالة. ومن جهة أخرى فإنهم كانوا سيظهرون كمتشاركين في شعور قوي من التعصب لروح جماعتهم والولاء لأمثالهم من النوعية ذاتها. وعندما كان العلماء يبتعدون عن أوطانهم كانت ارتباطاتهم تتحول إلى مواطنيهم ذوي التفكير المماثل لتفكيرهم من مذاهب فقهية أخرى.

وكثيراً ما كان تضامن العلماء يؤدي بهم إلى إصدار أحكام أخلاقية على الدولة. فقد كان معظم المساهمين في صياغة نظرية الفكر السياسي الإسلامي فيما قبل عصور الحداثة علماء. وإن ما يلفت النظر بشأن نظرياتهم هو انعدام تعاملهم مع الحقائق وكثرة تعبيرهم عن المثاليات. وكان أولئك المنظرون جميعاً يتحسرون على إضعاف الخلافة الإسلامية (التي كانت تسمى في مؤلفاتهم «الإمامة») وإزالتها في آخر الأمر، وكانوا يرون أنها تعطي شكل الحكومة الإسلامية الوحيد المشروع بالفعل. وكان بعضهم يدافعون عن النظام السلطاني، مثل العالم أبي حامد الغزالي (المتوفى عام 1111م) وأستاذه أبي المعالي الجويني (المتوفى عام 1085م) الذي عمل عند السلاجقة. ولكن باحثين آخرين كانوا ينتقدون الأنظمة العسكرية ـ الديكتاتورية، ويشددون على دور العلماء كحراس يحمون الإسلام وحقوق السكان المدنيين على حد سواء. وكان أحد العلماء الأكثر ذرائعية عملية من هؤلاء النقاد هو أبو بكر الباقلاني (المتوفى عام 1013م). وكان قاضياً مالكي المذهب من البصرة وكان لآرائه نفوذ مؤثر في المغرب، وكان رأيه السياسي الواقعي يعطي العلماء دور الرقيب الأخلاقي على الإمام، الذي لا يجب بالضرورة أن يكون خليفة، والذي تكون مسؤولياته في السلطة محصورة بالحماية، وجباته الضرائب والدعوة للإسلام وتعزيز تقدمه (1987، ص477 - 78). ومع زعماء الفئات الاجتماعية الكبرى ضمن المملكة، كان العلماء يؤلفون «أهل الحل والعقد»، فهم الذين يضفون الشرعية على الحاكم بتأكيد «عقد» متفاوض عليه، أو مجموعة تفاهمات يمارس الحاكم سلطته في الحكم بموجبها. ومن حيث المبدأ كان يلزم باحث واحد فقط لتثبيت حاكم «معقود» في منصبه. غير

أنه كان من الأفضل أن يكون هناك شهود على العقد المبرم بين الحاكم والباحث (ص467 - 469). وكان يُبرَم عقد مشهود بشكل رسم يُعرَف باسم «البيعة» في زمن ابن بطوطة عند كل تغيير للحاكم. وهذا من الأمور التي لا تزال ممارسة اليوم في المملكة المغربية. ومن الناحية المثالية، فقد كان الاختيار يقع على المرشح الأفضل ليتم انتخابه حاكماً ولكن عندما جعلت حقائق الحياة اختيار المرشح الأفضل مستحيلاً، صار الناس يكتفون بمرشح ذي مؤهلات كافية (ولو كان مفضولاً) (ص475)[15]. وفي مثل هذه الحالات، كان العلماء مسؤولين عن مراقبة الشؤون الأخلاقية للدولة وتقديم النصح والمشورة للحاكم في قضايا الدين والأخلاق. وعندما يتصرف الحاكم بطريقة ظالمة، فإن من واجبهم أن يعترضوا. بل إنهم كانوا مفوضين في الحالات الشديدة بإزاحة الحاكم ووضع شخص آخر في مكانه (ص478 - 480). ولعل اتساع تأثير كتابات البلقيني هو الذي جعل المغرب أحد الأماكن القليلة في العالم الإسلامي التي يجد المرء فيها دولاً يؤثر فيها الفقهاء قبل تأسيس جمهورية إيران الإسلامية في عام 1979م[16].

إن مواقف ابن بطوطة إزاء الولاء الشخصي وخدمة الحكومة تصبح مفهومة أكثر عند النظر إليها على ضوء التضامن الذي كان سائداً بين العلماء وقلة احترام معظمهم للدولة، وشعورهم بأحقيتهم في تعيين أنفسهم حماة للإسلام. وفي بعض الأحيان كان سلوك العلماء المتشامخ المتعجرف مثيراً للسخط تماماً. فكيف يمكن أن يتوقع أي شخص أن لا يُظْهِرَ أي رد فعل من السلطان محمد بن تغلق عندما ترنّم جمال الدين المغربي أمامه ببيت من الشعر فحواه: «أما سلاطينهم فاسأل التراب عنهم / فتلك الرؤوس القوية لم تعد الآن سوى جماجم فارغة»؟ ـ وكان جمال الدين صديقاً لابن بطوطة، وقد أنشد هذا البيت مع أنه كان يتلقى راتباً من السلطان (غب 1958 - 2000، المجلد الثالث، ص685). وعندما يأخذ المرء في الحسبان أن مراكز العلماء في بلاط الملوك والأمراء كانت قلعة غير مستقرة، يجد أن من المذهل أن كثيراً منهم كانوا يتجاهلون خطر الاستهزاء باليد التي تطعمهم، إن لم يعضّوها فعلاً.

وكان القادة العسكريون الذين تعتمد عليهم سلطة محمد بن تغلق رجالاً قساة متوحشين. وكان من الضروري إبقاؤهم تحت السيطرة بوسائل قاسية ووحشية. ومن أجل لجم عنف هؤلاء القادة، كانت أي مخالفة لهم في البلاط تنطوي على إلحاق أذى جسدي بشخص آخر عقوبتها الموت. ولكن حتى اللجوء إلى مثل هذه الإجراءات العنيفة لم تمكّن محمداً بن تغلق من قمع العنف كله، ولم يتمكن من حماية جميع أفراد عائلته. ففي صورة قلمية موجزة ولكنها لاذعة يخبرنا ابن بطوطة كيف كانت أخت السلطان تشكو لأخيها سوء المعاملة التي تلقاها على يد زوجها القائد العسكري المسمى مغيثاً. فعلى الرغم من كونها أخت أكثر السلاطين مهابة في العالم الإسلامي فإن عنف مغيث جعله يضربها في آخر الأمر حتى الموت. ومع ذلك فإن علو مرتبة مغيث كحليف، أو «ملك» في المملكة قد جعل أقصى ما يستطيع ابن تغلق أن يفعله هو أن ينفيه عقاباً له على جريمته (المجلد الثالث، ص691).

وعلى الرغم من أن الوسائل الوحشية كانت مبررة في بعض الأحيان، فإن وصف ابن بطوطة لعقوبات محمد بن تغلق الساديّة (التي تنطوي على التلذذ بإيلام الآخرين) يعطي انطباعاً واضحاً بأن بعض أسوأ حالات التعذيب والإذلال كانت محجوزة للعلماء، وخاصة أولئك الذين كانوا يتجرؤن على تحديه أو الذين كان يعدّ شعبيتهم صارت أكثر من اللازم. وكان أحد هؤلاء من ذوي الحظ السيئ الأستاذ المتصوف شهاب الدين العمري الذي كاد طرده وإعدامه في آخر الأمر يكلفان ابن بطوطة حياته هو الآخر. فهذا الشيخ، الذي كان معروفاً بفضائله الأخلاقية، وكثرة صيامه، وكان قد نال الحظوة لدى سلف ابن تغلق، قد أخذ على نفسه تأكيد سلطته الأخلاقية وانتقاد السلطان على سلوكه القمعي. وقد قطع رأسه في نهاية الأمر، ولكن فقط بعد أن سخر ابن تغلق من تبجحه بطهارته العالية بإرغامه على أكل أربعة أرطال (أي كيلوغرامين) من البراز البشري (المجلد الثالث، ص697 - 700) ويعلمنا ابن بطوطة أيضاً بإعدام متصوفين وفقهاء آخرين لم يكن ذنبهم سوى التجرؤ على التعبير عن وجهات نظرهم في قضايا الدولة. وإن التعبير المجازي عن التأثير المفسد للخدمة الحكومية على المسؤولين ذوي الاستقامة موجود في رواية ابن بطوطة عن

فقيهين من السند تعرضا لتعذيب أرغمهما على الاعتراف بجريمة لم يرتكباها. وقبل إعدامهما، أرغما على كتابة تصريح يعترفان فيه بجرائمهما ويعفيان السلطان من مسؤوليته عن موتهما: فكتبا في الوثيقة أن «اعترافهما لم يؤخذ منهما بالإرغام أو القسر، لأنهما لو قالا إنهما قد أرغما على الاعتراف لتعرضا لتعذيب شديد القسوة، فكانا يعتقدان أن قطع رأسيهما بسرعة أفضل من الموت تحت تعذيب مؤلم (المجلد الثالث، ص701 - 702). وقد أمر السلطان بجلب «القاضي» (وهو إما قاضي القصر الرئيس أو قاضي دلهي الحنفي) كي يسمع اعتراف هذين الرجلين وكي يضع ختمه على وثيقة اعترافهما كشهادة منه على صحة تلك الوثيقة. وكان هدف السلطان من ذلك هو إضافة الإهانة إلى الإيذاء، وتعريف العلماء بمحدودية تأثير فضيلتهم.

ومن الواضح أن ابن بطوطة كانت لديه أسباب وجيهة جداً لعدم الثقة بالسلطان الذي وصفه روس دن بأنه «البطة الغريبة بين حكام القرن الرابع عشر (1986، ص189). ومن الواضح أيضاً أن «الدخول في خدمة محمد بن تغلق معناه أن يعيش المرء حياة متهورة من انعدام الأمن، وأن يدير دولاب الحظ مع كل كلمة أو عمل قد يشاء السلطان أن يكون له رأي فيهما» (ص92). ولكن ابن تغلق، على الرغم فرط القسوة في أعماله، لم يكن مستبداً تركيّاً ضئيل الثقافة. بل إن المفارقة هي أنه كان من أفضل حكام دلهي تعليماً، وقد ألف أعمالاً مهمة في الدراسات الدينية. ولو لم يكن سلطاناً لكان واحداً من العلماء. وعندما وصل ابن بطوطة إلى الهند، أطّل على المشهد في وقت كانت فيه الدولة مشتبكة مع العلماء في صراع على السلطة، فكان العلماء في ثورة علنية مفتوحة ضد سياسات ابن تغلق الرامية إلى تشديد قبضة إدارته المركزية. وكان هذا هو سبب إنفاقه مبالغ طائلة لتجنيد مسؤولين أجانب يستطيع شراء ولائهم، وليست لهم ارتباطات محلية أو إقليمية يمكن استخدامها ضده. وبالعودة إلى التشبيه بالمافيا الوارد في بداية هذا الفصل، يمكن القول بأن ابن تغلق كان مثل سيد نبيل يحاول تجنيد طاقم جديد لخدمته وسط معركة للعوائل بعد أن اكتشف أن أتباعه العقلاء قد انقلبوا ضده، وهذه قصة قديمة في حوليات سياسات السلطة، وإن رؤيتها تحت هذا الضوء لا تجعل ابن تغلق يبدو «كبطة غريبة»كما كان سيبدو في غياب مثل

هذه القصة. ففيما عدا مستوى وحشيته، فإنه كان مثل الراعي الأخير لابن بطوطة، وهو السلطان الماريني أبو عنان، الذي كان أكثر السلاطين المارينيين شبهاً بالعلماء؛ ومثل ابن تغلق فقد تخلى عنه كثير من الزعماء الدينيين الذين كان يسعى للحصول على تأييدهم.

ومن المهم عدم إضفاء الصفات المثالية على العلماء لمجرد كون هدفهم المعلن هو نشر الدين والفضيلة وكون طرائقهم أقل وحشية من السلاطين الذين كان العلماء يخدمونهم، وعند النظر إليهم كمؤسسة يتضح أنه كان لديهم مشروع ـ «قضيتنا» ـ وكانوا يتصرفون بشكل جماعي وسياسي من أجل مصلحتهم الذاتية لجعل «قضيتهم» ناجحة بالقدر المستطاع. فبالإضافة إلى اهتمامهم بنشر الدين، والتعليم، والقيم الأخلاقية، فقد كانوا يمثلون مصالح الطبقة التجارية أيضاً. كانوا يتصرفون بطرق تعيد إلى الأذهان المواقف السياسية للأحرار المؤيدين للإصلاح في إنكلترة القرن الثامن عشر. فكانوا يدعون إلى سياسات مثل السلام، وتحديد الضرائب، والتعامل المنصف، وتقييد الملكية، والحقوق الفردية والجماعية. وهي كلها أشياء لها ميزة إمكانية الدفاع عنها أخلاقياً، وكونها مفيدة للعمل التجاري. وقد قام رجال المعرفة، أو المفكرون العقلاء بتشكيل نقابتهم الخاصة بهم، إن لم تكن مافيا، وكان بوسعهم أن يتصرفوا بطريقة تشبه تصرف وكلاء الدولة الذرائعي بكل دقائق تفصيلاته كما كان بإمكانهم أن يتصرفوا بلا رحمة إزاء منافسيهم، كما فعلوا عندما حاول عبد العزيز القيرواني (المتوفى عام 1350)، الفقيه المعاصر لابن بطوطة في مدينة فاس، أن يحرم ممارسة التصوف بالاعتراف في فتوى علنية بأن المتصوفين يشكلون تهديداً سياسياً للأمة بسبب شعبيتهم بين الجماهير[17]. والحق أن وجود الدولة المرينية في المغرب الأقصى كان بحد ذاته نتيجة لصفقة عقدت بين العلماء وبين عشيرة بني مرين الحاكمة. وبطريقة كثيرة الشبه بدعم علماء فارس للسلاجقة في القرن الحادي عشر، استخدم علماء المغرب الأقصى القوة العسكرية لبني مارين وحلفائهم من بربر زيناتا لإعادة تثبيت هيمنة المذهب المالكي في منطقتهم بعد تعرضها لتهديد القوى القبلية الخارجة عن الجماعة والمنجذبة نحو المركز[18]. غير أن العلماء، تماماً

مثلما كان بوسعهم إقامة دولة، كانوا قادرين على إسقاطها أيضاً. ففي أيار / مايو من عام 1465 قام الفقيه المدعو عبد العزيز الوارياغلي (المتوفى عام 1475 أو 1476) بتحريض سكان فاس على عبد الحق الثاني، آخر السلاطين المرينيين، الذي أوثق كالخروف وذبحه جنوده أنفسهم[19].

«الناس هم الناس، والأيام كأنها يوم واحد / والزمان هو الزمان، والدنيا ملك لمن فاز» (إفراني [سبعينيات القرن العشرين؟]، ص27). كانت هذه الأبيات الشعرية من نظم محمد الشيخ السعدي، مؤسس إحدى السلالات اللاحقة في المغرب الأقصى، الذي حاول أن يجمع في ذاته بين شخصية الباحث والسلطان، كما فعل محمد بن تغلق وأبو عنان الماريني من قبل. ولعل ابن بطوطة كان سيتفق معه. ولقد كانت المفارقات والمآزق التي واجهها ابن بطوطة في أسفاره من النوع نفسه الذي كان يواجهه كل مفكر طموح لديه حوافز ذاتية في أوروبة وفي العالم الإسلامي قبل ظهور الدولة الوطنية والنزعة القومية المثالية. وبما أنه لم يكن هناك حتى ذلك الحين أمة تعمل كمرتكز لولاءاته، وبما أن الدولة كانت مشروعاً قسرياً واستغلالياً، كان الولاء المتسامي الوحيد الذي يستطيع ابن بطوطة أن يلجأ إليه هو الدين. إذ إن الولاءات الأخرى كانت أنانية أو ضيقة أو تجمل الصفتين معاً. وبعدّه باحثاً مسلماً يتمتع بمستوى من القدرة على الحركة المادية والاجتماعية أكبر مما لدى نظرائه الأوروبيين، فقد كان يملك ميزة سلسلة أوسع من الخيارات. ولكن كيف كانت الولاءات التي خدمته في طنجة قادرة على خدمته في دلهي؟ كان قد خلف دعم أسرته، وقبيلته ومواطنيه الطنجويين وراءه بآلاف الأميال؛ وكان من المحتمل أن تبتلعه الدولة، كما أن الأصدقاء الشخصيين قد يخونونه؛ وكان من المحتمل أن تقدم له زوجاته شيئاً من العزاء إلى حين. وكانت تعيقهن صفة كونهن أجنبيات يعطين ولاءهن بالدرجة الأولى لأقاربهن. وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم زيجاته كانت بدافع المصلحة الذرائعية، فلم يكن يتوقع أن تتشكل منها روابط عاطفية بالطريقة التي كانت ستحدث لو أنه تزوج بدافع من الحب. وقد قدم له عالم الدولة الإسلامية والمهاجرين المسلمين في الشتات نوعاً من الوطن، من شمال إفريقية إلى الصين. ولكنه ظل مع ذلك يفضل الارتباط مع مواطنيه المغاربة. وحتى زملاؤه من المتصوفين السهروردين ما كانوا يستطيعون أن يقدموا له سوى نوع

محدود من السلوان. فما الذي بقي له إذاً؟ كان أكثر مما اعتمد عليه ابن بطوطة هو ولاؤه لنفسه ولمهاراته الذاتية في صيانة الشبكة. فقد كانت لديه مؤهلات يستطيع أن يتقاسمها مع آخرين لهم مثل تدريبه وأرضيته الخلفية. وفي التحليل الأخير، كانت مثل هذه الولاءات هي الوحيدة لدى غريب في أرض غريبة مثل ابن بطوطة. وفي آخر الأمر، كان اهتمامه بالشعار القائل «كن صادقاً مع نفسك» وإيمانه بالاستقلال الذاتي الفردي هو ما يجعله مفهوماً عند قارئه المعاصر، رغم الفجوة الشاسعة في الزمان، والثقافة، والأخلاق التي ينبغي إقامة جسر عليها بينهما.

الحواشي

(1) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، حسبما هو مقتبس في كتاب غِبْ 1958 - 2000، المجلد الأول، صIX.

(2) تم نشر بحوث نقدية عدة مرات عن مفهوم العقد الاجتماعي في عصر الاستنارة الأوروبي في القرن الثامن عشر. ويستخدم جون راولز في مكان هذا المصطلح مفهوم الاتحاد الاجتماعي الذي له علاقة بالموضوع ولكنه أوسع شمولاً. وهو الذي أستخدمه في المقطع الوارد أعلاه (1999، ص456 – 462).

(3) انظر مثلاً وانشاريسي 1981، المجلد التاسع: ص537 - 582. والقسم المذكور هنا عنوانه «قرارات تتعلق بالغصب، والإكراه، والاستحقاق». كما أن قضايا الاغتصاب مشمولة في هذا الجزء.

(4) مترجمة في إيزوتسو 1983، ص185. وحيثما كان ذلك مناسباً فقد وضعت في مكان ترجمة إيزوتسو لمصطلح التسخير كلمات مثل «التقييد» مشفوعة مع «الاستغلال» أو «الإخضاع»، وهي كما أعتقد تعطي مفهوم ابن عربي للمصطلح بصورة أكمل.

(5) مترجمة في كورنيل 1998، ص85. والاقتباس مأخوذ من تاديلي 1984، ص459 - 461.

(6) مترجم في كورنيل 1998، ص91.

(7) انظر مثلاً غِبْ 1958 - 2000، المجلد الثالث: ص695 - 708.

(8) آربري 1975، ص13. ويظهر هذا القول في أول جملة من أول بيان في كتاب جلال الدين الرومي كتاب فيه ما فيه.

(9) للإطلاع على نظرة شاملة على هذا المجاز في أدب السير الذاتية حول «العلماء»، انظر كوك 2000، ص50 - 66.

(10) في أثر شبيه بمصطلح «أوتاد الأرض» يشير أثر يهودي إلى ستة وثلاثين باحثاً تقياً غير معروفين في العادة، يحافظون على بقاء العالم. انظر جندلر 2003، ص25.

(11) انظر مثلاً الغزالي (كتاب بلا تاريخ طبع)، المجلد الأول، ص5. وانظر أيضاً ابن ماجة القزويني (كتاب بلا تاريخ طبع)، المجلد الأول، ص81.

(12) انظر رايت 1995، ص22 - 30. ومما له علاقة مساوية لذلك بهذه المناقشة أن امبيدوقليس كثيراً ما كان يضع النار في مواجهة العناصر الثلاثة الأخرى كلها معاً (24). وفي مخطط الطوسي فإن ذلك سيضع العسكريين ضد مصالح الباحثين، والتجار والزراعيين على حد سواء، وهذا وضع كثيراً ما كان يشبه الحقيقة الفعلية.

(13) للاطلاع على اثنين من أكثر الأمثلة المعروفة من هذه الدراسات وأعلاها تمتعاً بالاحترام، انظر بويت 1972وبتري 1981.

(14) إن أفضل مقدمة لنظام المدرسة في الإسلام تظل مقدمة المقدسي 1981.

(15) كان ذلك مبرراً بالحاجة إلى الدفاع ضد الأعداء الخارجيين.

(16) كانت دولة مدينة سبتة تحت حكم الفقيه المعظم أبي القاسم العزافي منذ عام 1250. وظلت المدينة تحت حكم الفقهاء من أسرة بني العزافي حتى عام 1320. انظر فرحات 1993، ص230 - 259.

(17) كورنيل 1998، ص129. وانظر أيضاً كورنيل 1999.

(18) كورنيل 1998، ص125 - 136. إن استخدام العلماء المارينيين للمؤسسات التعليمية من أجل الترويج لجداول أعمالهم السياسية والاجتماعية مشروح بالتفصيل كذلك في مديانو 1995، ص31 - 71.

(19) للاطلاع على تفاصيل هذه الثورة، انظر غارسيا ـ أرينال 1978.

ديفيد جيلمارتن

الفصل الثاني

حضارة مشبكة؟

شهدت السنوات الأخيرة زيادة درامية مفاجئة في اهتمام الباحثين بالشبكات. وقد أدت ثورة تقانة المعلومات الحديثة إلى ظهور أشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي تعتمد بشكل متزايد على سيطرة الدولة. وكان رمز هذا التحول بالطبع هو بروز شبكة الإنترنيت الدولية، التي أوجدت بدورها شبكة كثيفة من الاتصال متحررة إلى حد كبير من قيود الحدود الوطنية. وحرّك الاهتمام بالإنترنيت موجة جديدة من التحليل الاجتماعي تركز على الشبكات وإمكانياتها المحتملة لتحويل التنظيم الاجتماعي في العالم إلى «عصر المعلومات» المعولم الجديد.

والواقع أن الشبكة قد أصبحت، بالنسبة للكثيرين هي المعنى المجازي المركزي لفهم العصر الحالي. وهذا الانشغال بالشبكات إنما عجلت به ردود الفعل الشعبية لأحداث 11 أيلول / سبتمبر الدرامية المفاجئة. وكما لاحظ أحد كتّاب الأعمدة الصحفية في أعقاب 11 أيلول / سبتمبر، فإن انتشار «الإرهاب العالمي» قد أبرز فجأة الحاجة الحساسة إلى فهم الشبكات وأهميتها في العالم الحديث (إغناطيوس 2001). ولمساعدتنا فقد لفت انتباهنا إلى دراسة أعدها باحثان من شركة راند يجادلان فيها بأن الشكل الشبكي للتنظيم الاجتماعي «آخذ في الازدياد بطريقة كبيرة» تغذيها أشكال جديدة من الاتصال و«تؤثر تأثيراً عميقاً على كل مجالات المجتمع». ومع تصاعد الشبكات، أو «شبكات العقد المفصلية المنتشرة المتداخلة» فقد بدأ «المجتمع المدني العالمي» و«المجتمع غير المتحضر» كلاهما يكتسبان قوة متزايدة «بالنسبة للعناصر الفاعلة في الدولة والسوق»، وهذا اتجاه ليس متوقعاً منه إلاّ أن يتسارع في المستقبل. ويشير الباحثان في دراستهما إلى أن «حرب الشبكات»، أو الصراع المرتكز

على تشغيل الشبكات من المرجح أن تكون هي موجة المستقبل. (آركويلا ورونفيلدت 1996، ص17 - 18، 23 - 24، 33 - 34، 53 - 54).

ومع أخذ أحداث 11 أيلول / سبتمبر في الحسبان، فإن مثل هذا الاهتمام «بالشكل الشبكي» له صدى رنان خاص بالطبع للكتابة والبحث حول الإسلام المعاصر. فالشبكات الإسلامية العالمية التي أدت الهجرة، والطباعة، والإنترنيت مؤخراً إلى تسهيل انتشارها، صارت موضوعاً للتحقيق البحثي المتزايد. ولكن استخدام الشبكة كتعبير مجازي لفهم حيوية حركة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ليس جديداً. وقد سبق 11 أيلول / سبتمبر بوقت طويل، كما أنه سبق تطور الإنترنيت. والواقع إن الأهمية المفصلية لهذا المجاز في فهم المجتمعات الإسلامية قد استخدمت في المجادلة بوضوح في سبعينيات القرن العشرين على يد إيرا م. لابيدوس، الذي لاحظ كيف كانت المجازات الجذرية تستخدم لمدة طويلة على أيدي الباحثين لفهم الحضارات العالمية المختلفة.

وقد شدد لابيدوس على أهمية المعنى المجازي للشبكة في فهم العالم الإسلامي بمقارنته في المجازات الجذرية التي شاع استخدامها عند الباحثين لتحليل الحضارة الصينية. وقد جادل لابيدوس بأن المجازات الجذرية لتحليل الحضارة الصينية كانت مجازات التراتب والتوازن، ففكرة المجتمع كما يحددها «التوتر المتوازن» للمتناقضات كانت تكمن في قلب الطرق التي طالما استخدمها المؤرخون الفلاسفة لفهم تركيب الحضارة الصينية، وقد شكلت هذه الفكرة التحليل القياسي النموذجي، ليس للحالة الصينية فحسب، بل كذلك للشخصية الثقافية المركزية في الحضارة الصينية، شخصية الحكيم الكونفوشيوسي الذي يجادل لابيدوس بأن الكثيرين يرون بأنه يحقق «التوازن بين التواترات والوحدة في الدولة والمجتمع» في روحه ذاتها. وبالرغم من أن الصين كانت تتسم بتشكيلة متنوعة من المنظمات الاجتماعية وبتوتر داخلي كبير، فإن لابيدوس يقترح بأن «صورة المجتمع الصيني التي تبرز في السجل التاريخي» هي صورة ميزان مرتجف «متنقل». وبالرغم أنه في حركة دائبة مطردة، فإن هذا المتنقل ككل يطفو برشاقة، كشكل كامل، كمجموع متجانس يتخذ تشكيلات مختلفة لا حصر لها

دون فقدان وحدته المتأصلة فيه.» وقد قدم التوازن والتراتب المتسلسل الأطر المجازية التي أتاحت للباحثين، سواء أكانوا كونفوشيين أم غير ذلك، إن يصوغوا ـ بعبارة أخرى ـ صورة حضارية للصين ككل، برغم الانقسامات، والتوترات، والصراعات الداخلية في الصين (1975، ص27 - 31).

وتتناقض هذه الصورة تناقضاً حاداً مع الصورة المجازية السائدة التي شكلها الباحثون للحضارة الإسلامية، وهي صورة اعتمدت على مفهوم الشبكات. ومثل الدول الصينية، فإن دولاً إسلامية عديدة كالخلافة العباسية أو العثمانية قد وازنت دون شك بين النخب والسلطة المحلية في ممارسة السلطة الإمبراطورية، بحيث أن المؤرخين كانوا يتجهون أحياناً إلى مجازات التراتب والتوازن كي يفهموها.[1] ولكن في أحيان كثيرة في التاريخ الإسلامي، لم تكن الدولة والمجتمع متكاملين أو مندمجين إلاّ بشكل ضعيف، فالتأثير الأخلاقي الذي كانت تشهره المؤسسة الدينية، مع ارتباطاتها الجغرافية التي كانت شاسعة الامتداد في بعض الأحيان، كان كثيراً ما يستقل عن الدولة إلى حد كبير، بينما كان المجتمع في أنظمة حكم إسلامية كثيرة «منقسماً وغير مكتمل» بصورة أكثر مما كانت عليه الحال في الصين. ذلك أن «الائتلافات، والتحالفات، والتعاون الاجتماعي بدافع من المصالح المشتركة وبتحصين من المعايير الدينية، والسياسية أحياناً» كانت هي الملامح المحددة للسياسة الإسلامية في العصور الوسطى، وبذلك فإن كثيراً من المؤرخين لم يفهموا هذه المجتمعات إلاّ عن طريق إبراز «صورة للمجتمع كشبكة من العلاقات بين المجموعات المكونة له.» فالدولة في هذه المجتمعات الإسلامية بعيدة عن أن تكون مسمار الدولاب في نظام تراتبي متسلسل متوازن كما هي الحال في الصين، ولذا فإن أفضل طريقة لفهمها على الغالب هي عدّها «العقد الكثيفة التي تتقاطع فيها خطوط شبكية كثيرة». ولقد ظلت الشبكات زمناً طويلاً هي المفضلة على «صورة المجتمع كتركيب تسلسلي تراتبي أو معماري» في مجال تقديم معنىً مجازي سائد ومسيطر يشكل صورة بعيدة الأمد للحضارة الإسلامية (ص32 - 40).

وقد أدرك لابيدوس أن مثل هذه الفوارق في المجازات الحضارية كانت من ناحية جزئية بالطبع نتاج حالات من الفهم يفرضها الباحثون. ولكن هذه الفوارق كانت أيضاً

متأصلة بطرق عديدة في الوعي الحضاري الذاتي بين المسلمين والصينيين أنفسهم، فقد كتب لابيدوس «إنها تتماثل مع الأسلوب الحضاري والنظرة العالمية لكل حضارة» متجسدة في الفن والفلسفة بقدر تجسدها في الترتيبات السياسية. وهكذا كان لمجاز الشبكة في الإسلام جذور في «الفلسفة والعقيدة الإسلاميين الأصوليين القويمين. وفي النظرات الإسلامية إلى العالم. فكان المفكرون المسلمون يميلون لرؤية الكون بعدِّه ليس له «نظام شامل»، بل كنتاج للخلق وإعادة الخلق بيد الله. كما لاحظ لابيدوس أن الفنون الإسلامية كانت تميل إلى إخضاع المعنى الداخلي للشكل والمؤثرات الزخرفية. وهكذا فإنه يجادل بأن التاريخ، وحتى «الحياة الإنسانية نفسها» مصوغان إلى حد كبير على شكل مفاهيم، لا في سياق نظام تركيبي إسلامي، ولكن «في سياق حركات وأعمال تؤدّى بشكل صحيح في كل لحظة معينة بما يتمشى مع إرادة الله». ويوضح لابيدوس ذلك بقوله: «وبالطريقة نفسها فإن المجتمع هو شبكة أعمال حية باطراد دائم لا يكتمل أبداً» (ص42). وهكذا فقد جادل بأن مجاز الشبكة لفهم المجتمعات الإسلامية له جذور قوية في الأفكار الإسلامية ذاتها.

ولكن إذا كان لابيدوس قد رأى الصورة الشبكية للمجتمع بعدِّها مطمورة، بشكل جزئي على الأقل، في أصوليات الإيمان الإسلامي، فإن مجادلته بأهمية المجازات الجذرية كانت مستمدة بوضوح من خصوصيات التاريخ. فقوة الشبكة المستمرة في تحديد صورة للمجتمع الإسلامي كانت منغرسة جذرياً بشكل متفوق في العلاقة الثقافية المتميزة ذات التكامل الاندماجي الضعيف بين الدولة والمجتمع الذي رآه بعدِّه إحدى السمات المميزة للتاريخ الإسلامي فيما قبل العصر الحديث، سواء في المغرب، أم في الشرق الأوسط، أم في الهند. وقد قام كثير من المؤرخين بوصف الأنماط المميزة لهذا التاريخ، ومنهم مارشال هوجسون، الذي ركز على النقطة المقابلة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى بين عسكرة الحكومة و«الحرية النسبية للفرد، غير المستعد لإخضاع إدارة مصيره نفسه لمؤسسات اجتماعية عليا، أو لمقاييس جماعية غير مقياس الحد الأدنى الذي يفرضه قانون الشريعة» (1974، المجلد الثاني، ص67). ويشدد فنسنت كورنيل على هذا التوتر نفسه، فيشير في مقالته في هذا المجلد إلى

كيفية تطوير علماء القرون الوسطى لمجموعة من المثل السياسية العليا التي عبرت حدود أنظمة سياسة معينة ـ وهياكل سلطة سياسية معينة – حتى عندما لم تكن الأفكار تتعامل مع حقائق الطرق التي كان حكام العصور الوسطى المسلمون يعملون بها في الحقيقة على أرض الواقع. ولم تكن ارتباطات العلماء (وأسفارهم) هي وحدها التي حددت رؤية تاريخية للحضارة كان مجاز الشبكة مناسباً لها بصورة غير عادية، بل لقد شاركت في تحقيق هذه الرؤية نظرة سياسية مثالية ظلت قائمة بشكل ملح في المجتمع الإسلامي، متسامية فوق حقائق سلطة الدولة.

ومع ذلك تركز حجة لابيدوس الجدلية ليس على العالم الإسلامي فيما قبل عصر الحداثة، بل على الحضارة الإسلامية بصورة أوسع، كما ظلت باقية إلى زمن أحدث. وقد يدفع المرء بحجة لابيدوس أكثر بالإشارة إلى أن الشبكة بعدّها مجازاً جذرياً للحضارة الإسلامية قد اكتسبت حيوية أكثر في القرون الأخيرة بسبب تاريخ الاستعمار الأوروبي، الذي ضم إليه الغالبية العظمى من المجتمعات الإسلامية في مرحلة العصور الوسيطة. وفي مثل هذه الظروف أعطى مجاز الشبكة تماسكاً لصورة شاملة للتاريخ الإسلامي تتغلغل جذورها ليس في الأنماط التاريخية للعصور الوسطى فحسب، بل في العصور الأكثر حداثة كذلك، فالتوتر بين المجتمع الأخلاقي ـ المحدد في الشبكات بأنه عابر للأنظمة السياسية والحدود السياسية ـ وبين حقائق سلطة الدولة أصبح في العصور الحديثة أكثر وضوحاً وحدة ودقة.

ومع ذلك فإن استمرار التشبث بنظرة مشبكة إلى الحضارة الإسلامية في عالم ما بعد الاستعمار الذي تسيطر عليه الدول القومية يثير قضايا أصعب بكثير، وكما يلاحظ فنسنت كورنيل في مقالته فإن «هوة مفهومية» تفصل في عدة جوانب هويات وولاءات مواطني الدول القومية عن هويات وولاءات مستعملي الإنترنيت في العالم المشبك الذي كان يسكنه ابن بطوطة. والواقع أن روابط الولاء والهوية التي تشد المواطنين المعاصرين إلى أوطان وأمم معينة تبدو في بعض الجوانب مناقضة للروابط التي شكلت ذلك العالم البعيد نسبياً عن عصرنا الحاضر. وعند تقدير القيمة والمعاني السياسية الضمنية لاستخدام مجاز الشبكة لفهم المجتمعات الإسلامية وسياساتها،

فإن من المهم تفحص تشغيل هذا المجاز في مجال أنماط العلاقات بين المجتمع والدولة التي ميزت الماضي الإسلامي الأكثر معاصرة.

وسوف تستكشف هذه المقالة العلاقة بين الشبكات وبين إقامة إحدى أوائل الدول الإسلامية القومية في القرن العشرين بعد انتهاء الاستعمار ـ وهي باكستان. وفي هذه العملية سأتكهن حول قيمة مجاز الشبكة في فهم الحركة الباكستانية، مع التركيز بشكل خاص على العلاقة بين الشبكات والتصورات الحديثة لكل من الدولة والمجتمع. فما الذي تشير إليه مثل هذه الحركات الإسلامية الحديثة حول قيمة الحفاظ على صورة للإسلام في العالم الحديث بعدّه حضارة مشبكة بشكل واضح متميز؟

الحركة الباكستانية

الشبكات، والدولة، وصورة المجتمع

كان تأسيس باكستان يمثل لحظة مهمة في تاريخ العالم الإسلامي، لأنها كانت لحظة أبرزت بشكل واضح ومركّز التقاطعَ الحديث بين التاريخ الإسلامي وتاريخ الدولة القومية، وبالطبع فقد كُتِب الكثير عن أصول مطلب باكستان وعن حملة الرابطة الإسلامية التي أدت إلى تقسيم الهند، وتأسست باكستان في عام 1947 كدولة إسلامية واعية بذاتها، كدولة تم خلقها لإعطاء تعبير مادي للتطلعات السياسية للمسلمين الكثيرين في الهند البريطانية. ولكن الحركة الباكستانية كانت محاطة بأشياء غامضة، ومن أجل تقويم علاقة باكستان بصورة الحضارة المشبكة، ستتفحص هذه المقالة دور صور الحضارة الإسلامية والأفكار الإسلامية التي حُشِدَت وعُبِّئت لخلق باكستان، والتناقضات التي ولّدتها هذه الصور.

وبالطبع فإن الستارة الخلفية لمسرح تأسيس باكستان كانت هي تاريخ الإسلام في شبه القارة الهندية وتاريخ الاستعمار البريطاني. والواقع أن الصورة الخاصة للمجتمع الهندي المسلم وراء الحركة الباكستانية كانت هي التي تشكلت بقوة في جوانب عديدة من خلال التاريخ المتميز للحكم البريطاني في الهند. وكانت قوة الدولة الاستعمارية البريطانية التي برزت منها باكستان، ترتكز بقوة على رؤية بريطانية للهند كمجتمع

ممزق إلى شرائح بشكل صارخ، وتركيب هيكلي يحدد جوهر الهند في العيون البريطانية. فقد كان الهنود مقسمين على امتداد خطوط شرخ اجتماعي. وكانت هذه الحقيقة منطبقة على مسلمي الهند كانطباقها على السكان الهندوس ذوي الأغلبية العددية... وحسب وصف مشير الحسن، فإن «الإسلام في الهند، ماضياً وحاضراً، يتكشف عن تنوع مذهل للمجتمعات الإسلامية (1997، ص7). فقد كان المسلمون منظمين بحسب الطبقة والقبيلة، والإخوة الصوفية والطائفة، والمهنة والجوار الجغرافي. كما أن النخب الإسلامية في الهند، مثل النخبويين في العصور الوسطى الذين وصفهم لابيدوس «لم يكونوا محددين بحسب الموقع أو المرتبة في سلسلة تراتبية استعمارية، أو بأي تحصيل تعليمي أو ثقافي متجانس» (1975، ص33)، بل بصورة متنوعة حسب النفوذ أو الارتباط العائلي، والثروة المستمدة من التجارة أو ملكية الأراضي، والتحصيل العلمي وأحياناً بحسب الوظائف أو المناصب التي يشغلونها في الدولة. وكانت هذه التقسيمات حساسة الأهمية لتركيب الحكم الاستعماري.

وليس معنى هذا هو أن الدولة البريطانية كانت تتجاهل التراتب التسلسلي، ولا أن الدول الإسلامية في العصور الوسطى قد تجاهلته. بل على العكس. فقد بذل الإنكليز جهوداً كبيرة، وخاصة في العقد الذي تلا عام 1857 [الذي انفجرت فيه ثورة ضدهم] لتنظيم حكمهم حول تدرجات للمكانة التراتبية المتسلسلة، سعياً وراء دمج «الزعماء الطبيعيين» المحليين لمجتمعات الهند الكثيرة المقسمة إلى شرائح في سلسلة متدرجة من الواقع تقبع على قمتها الملكة البريطانية وممثلها الهندي، نائب الملكة. وهكذا تم توزيع الألقاب المتدرجة على كثير من الوجهاء الهنود، بشكل يشير إلى علاقة منتظمة مع الملكة صاحبة السيادة. وبرزت هذه الرؤية بشكل درامي صارخ الوضوح في عقد مجالس إمبراطورية مستمدة من الممارسات المغولية التي كان يشارك فيها أمراء الهند ووجهاؤها من الهندوس، والمسلمين، والسيخ على حد سواء في مشاهد كبرى من الاندماج والتنظيم التسلسلي المتراتب[2].

ولكن ذلك لم يكن يحدد للبريطانيين، أو لمعظم المسلمين أنفسهم صورة للمجتمع الإسلامي كوحدة متكاملة ومتوازنة بتدرجات للمكانة المتراتبة، ولا شك أن تدرجات

المكانة كانت حساسة الأهمية لتنظيم المجتمع الإسلامي في المواقع المحلية فكان معظم أعضاء النخبة في صفوف مسلمي شمال الهند يرون أن الحفاظ على الألقاب التشريفية المرتبطة بالمكان، وسلالة النسب، وطراز الثقافة هو شيء مركزي في التنظيم المعياري المناسب المحدد في الإسلام، ولكن مهما كانت الصفات الأخرى للدولة البريطانية في الهند، فإنها لم تكن مسلمة قطعاً، وبذلك لم تكن قادرة على لعب أي دور في دمج مثل هذه المراتب المتسلسلة في كلٍّ ثقافي موحد. بل على العكس، كان البريطانيون يسعون عن وعي متعمد لفصل دولتهم عن التنظيم المتراتب للمجتمع الهندي وعن الجماعة المسلمة، فكانوا يرون أن دولتهم الاستعمارية تقف فوق مجتمع مقسم إلى عدة تجمعات ضيقة محددة. كما أن، فصل الدولة عن المجتمع قد عززته محاولات بريطانية في القرن التاسع عشر لتحديد وتثبيت التجمعات الأصلية بصورة موضوعيةٍ من خلال مسوح كشفية عرقية وعن طريق الإحصاء السكاني الهندي. وكانت صورة المجتمع الإسلامي التي برزت من هذه المحاولات، هي صورة جماعة اجتماعية كبيرة محددة بشكل مستقل عن الدولة وعن تراكيب هياكل السلطة، وحين كانت هذه جماعة محددة بإحصاء يعرّفها بصفتها الإسلامية (القائمة بشكل مفكك على سلالة النسب والثقافة)، فلم يكن لها تركيب محدد للسلطة. وبالطبع كان هناك عدد وفير من هياكل السلطة المحلية، ولكن دون علاقة متأصلة مع تعريف الجماعة الإسلامية ككل، فإن أنماط السلطة القائمة على الثروة، والقرابة، والتحالف والرعاية الأبوية قد حددت طرق عمل السياسة الإسلامية تحت مظلة السلطة البيرقراطية والعسكرية البريطانية.

وكان هذا الوضع صدىً للأنماط الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة، وكذلك كانت صور الجماعة الإسلامية التي يستوحيها هذا التركيب، وبما أن سلطة الدولة كانت مركبة بموجب مبادئ غير إسلامية، فإن سلاسل تراتب السلطة المحلية بين المسلمين كانت تعمل بطريقة تكميلية تتمشى مع الصورة المثالية لمجتمع إسلامي يتسامى فوق سلطة الدولة، مجتمع يحدده الحج، والممارسة الإسلامية، وارتباطات نسب مع الشرق الأوسط، ومع عصر النبي محمد ﷺ. ولكن كان هناك أيضاً فرق حساس يفصل الدولة الاستعمارية البريطانية عن الدول الإسلامية السابقة لها في

العصور الوسطى. فحين أقام البريطانيون هيكلاً للسلطة كانت فيه روابط النسب والأبوة مركزية للنفوذ الإسلامي المحلي، تماماً كما كانت في كثير من مجتمعات العصور الوسطى الإسلامية، فإن البيرقراطية البريطانية، ولاسيما الإحصاء، قد حددت الجماعة الإسلامية أيضاً بطريقة قوية، بعدّها كياناً مادياً مجسداً محدداً بيرقراطياً تحده ذراع الدولة الإدارية. فتشكلت الجماعة الإسلامية في الهند وفق تحديدات وتعريفات إدارية وصارت كياناً هندياً بشكل واضح. ولعل الأهم من ذلك هو أن الإحصاء قد حدد صورة للجماعة الإسلامية بعدّها كياناً متجانساً يتم فيه تعداد أعضاء النخبة والمسلمين العاديين على قدم المساواة. وقد مثلت هذه الصورة انفصالاً حاداً عن النموذج المشبك الذي كان يشكل تفكير العصور الوسطى. فلا عجب إذا ولّدت اختماراً كبيراً ومقلقاً في التفكير الإسلامي في الهند.

ومن بين الذين سعوا للتفاوض حول معنى الجماعة الإسلامية على هذه الأرضية السياسية الجديدة، كان أجدر الناس بالملاحظة هم العلماء الإصلاحيون المرتبطون بالمعهد اللاهوتي الجديد الذي أقيم في ديوباند في ستينيات القرن التاسع عشر. ولقد اجتذب تاريخ ديوباند اهتماماً كبيراً في السنوات الأخيرة، لأسباب ليس أقلها علاقاته ببروز الطالبان في أفغانستان في أواخر القرن العشرين. ولكن حركة ديوباند كانت في الحقيقة معقدة، وتختلف في حالات بروزها في الهند البريطانية. فعلى أحد المستويات كان العلماء الاصلاحيون يعملون ضمن نطاق تقلد فكري يعود بتاريخه إلى أيام العصور الوسطى. فكانوا يرون الاعتماد على الشريعة والالتزام بها كأساس لتصوراتهم عن مجتمع سياسي مثالي يسمو على تركيبات السلطة السياسية الداعمة للدولة. ولكنهم في الوقت نفسه كشفوا عن اهتمام زائد بأعمال المسلمين العاديين وسلوكهم كجزء من جماعة إسلامية تخيلوها متشكلة جزئياً على الأقل من خلال تحديد الدولة الاستعمارية لجماعة إسلامية هندية تم إحصاء عددها وإخضاعها لحدود إدارية. فلم يكن العلماء يكتفون بتخيل أنفسهم كجزء من شبكات أخلاقية نخبوية عابرة للتراكيب العالمية للسلطة السياسية، كما كانت الحال بالنسبة لعدد كبير من علماء العصور الوسطى. ومع أخذ تركيب الدولة الاستعمارية في الحسبان، مع قدرتها على اصطناع جماعات دينية تشمل النُّخَب والناس العاديين على حد

سواء، فقد طوّر علماء ديوباند التزاماً مهماً بنشر معنى الإحساس بجماعة أخلاقية، والالتزام بالشريعة، بين عامة الناس[3].

وكان هناك شيء آخر يعادل في أهميته تغييرهم لموقفهم، وهو التزام العلماء بالمشاركة في المجال العام الجديد للنشر والطباعة ـ واعتمادهم المتزايد عليه ـ وهو مجال كان أيضاً نتاج التغييرات التي جاء بها الاستعمار البريطاني إلى الهند. ولا شك أن ارتباطات الولاء الشخصي والمسلكي ظلت لها أهميتها في تشكيل نفوذ العلماء، وعلى الرغم من ذلك فقد راحوا يعتمدون بشكل متزايد على الكراسات المنشورة والمقالات والفتاوى المطبوعة بلغة الأوردو من أجل تجميع المفاصل المبعثرة لتعاليمهم ونفوذهم في إطار أوسع من التصورات العامة المشتركة. وباستخدامهم للغة الأهالي الأصليين، الأوردو، لنشر رسالتهم، أظهروا اهتمامهم بجماعة هندية إسلامية متميزة، تضم عامة المسلمين جميعاً في الهند البريطانية[4]. وهي جماعة تصوروها مستقلة أخلاقياً عن الدولة، ومع ذلك فهي في الوقت نفسه محددة بحدود الهند الاستعمارية.

وربما كان مما يعادل ذلك في الأهمية أن مجال الطباعة قد خلق أيضاً ساحة دخلت إليها أصوات العلماء مع أصوات كثير من المسلمين الهنود الآخرين، الذين انضموا إلى العلماء في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وراحوا يتحدونهم أحياناً، في مناقشة المعاني المتغيرة للجماعة الإسلامية تحت مظلة الحكم الاستعماري البريطاني. وأخذ محررو صحف المدن يلعبون أدواراً متزايدة الأهمية كمتحدثين وناشرين لشبكات إسلامية نخبوية، وراح النخبويون يستخدمون الصحافة لترسيخ مجموعات واسعة بشكل متزايد من العلاقات التي شرعت تجتذب شبكات محلية وتراكيب رعاية معاً، حتى مع مشاركاتهم في المداولات حول المعاني الاجتماعية والسياسية للجماعة الإسلامية. بل لقد جمع بعض محرري الصحف حولهم أتباعاً خاصين بهم بصورة مستقلة؛ فلم يعتمدوا فقط على شخصيات النخبة، بل كذلك على أسواق النشر التجارية الآخذة بالظهور. وقد شارك كل هؤلاء الزعماء، بما فيهم العلماء والناس العاديون في المناقشة العلنية للعلاقة بين الحياة الاجتماعية والتعاريف المتغيرة للجماعة والمجتمع في الهند المستعمرة، وركزوا انتباههم ليس

فقط على مسلمي النخبة، بل على سوك والتزامات المسلمين غير النخبويين – ومن ضمنهم النساء – كذلك[5]. وكانت هذه بالطبع عملية أولية في الهند المستعمرة، حيث كان انتشار القراءة والكتابة وسوق الطبع والنشر لا يزال محدوداً. ومع ذلك، فإن سوق الطباعة قدم ساحة عامة جديدة أعيد فيها تصور المعنى الثقافي للمجتمع المسلم بشكل واسع[6]. والواقع أن انتشار الطباعة في الهند في القرن التاسع عشر كان إرهاصاً واعداً سبق التغير الأكثر إثارة للدهشة في تقنيات الاتصال التي ميزت عصر المعلومات الأحدث بعد ذلك.

لكن مجال الطباعة والنشر الآخذ في البروز أثبت في آخر الأمر أنه ذو علاقة غامضة ملتبسة بتطوير صورة جديدة لجماعة إسلامية أخلاقية ضمن سياق استعماري. فمن جهة أثبت مجال الطباعة أنه حساس الأهمية في الربط بين شبكات محلية متباينة بشكل لم يسبق له مثيل قط. وبذلك عزز لدى كثير من المسلمين صورة جماعة إسلامية في الهند، محددة بالإحصاء، وراسخة في البيئة الهندية تشمل جميع مسلمي الهند حتى مع بقائها مستقلة عن الدولة. ولكن من جهة أخرى فإن المناقشة في المجال العلني العام قد شجعت التركيز على سلسلة من المصالح والهويات المتنافسة والمتعارضة. فقد تمسك العض في المؤتمر الهندي بصورة أمة هندية يندمج فيها المسلمون الهنود كجزء من أمة أكبر تتسامى فوق الجماعات الدينية؛ بينما شدد آخرون على قوة الهويات المحلية، سواء أكانت تاميلية، أم بنجابية، أم بنغالية، لإبطال التضامن الإسلامي سياسياً. وإذا كان المجال العام للطباعة والنشر ساحة لتصور مجتمعات قومية، كما يجادل بنديكت آندرسون (1991)، فإنه مكان لتصور أشكال كثيرة أخرى من المجتمع كذلك. وبينما عززت الطباعة والنشر رؤية لمجتمع إسلامي بعدّه متماسكاً بروابط مستقلة عن هيكل الدولة، فإن الصحافة قد فتحت أيضاً حلبة جديدة تم فيها استعراض الانقسامات والمصالح المتنافسة ضمن المجتمع الهندي المسلم على رؤوس الأشهاد كي يراها الجميع علناً.

ولقد حدث في هذا السياق أن لغة قديمة للتضامن الأخلاقي المتجسد في مفاهيم معيارية، مثل الملّة والأمة، وفي صورة الإسلام كحضارة مشبكة، راحت تكتسب أهمية

علنية جديدة[7]. وكانت هذه لغة ذات جذور تاريخية عميقة أشارت إلى مجتمع يحدده الموقف الأخلاقي والتزامات الأفراد المسلمين، وهي التزامات لا تتسامى فوق هياكل سلطة الدولة فحسب، بل تتسامى أيضاً فوق الهويات الملتصقة بالأرض التي فيها احتمالات تقسيمية كذلك، ولكنها نظراً لهذا السبب بالذات كانت تخلق توترات كبيرة لأنها غُرِست في مجادلات سياسية واجتماعية مستمرة أضفت على المجال الهندي العام نكهته الهندية المتميزة.

ولم تكن التوترات في أي مكان أوضح منها في المناقشات العلنية بين العلماء أنفسهم. كان علماء ديوباند، من خلال إصلاحاتهم وكتاباتهم العامة قد ركبوا صورة لمجتمع موحد يحدده انتشار الالتزام بالشريعة بين المسلمين العاديين. ففي عالم من السيطرة الاستعمارية الأوروبية، كانوا يرون أن انتشار مقاييس سلوك شخصي على أساس الشريعة بين المسلمين العاديين شيء حساس الأهمية لإقامة حدود مجتمعية. ولكنهم أثناء عملية نشر مثل هذه المقاييس ذاتها أثاروا معارضة ضارية، ولاسيما في النقاش العلني العام مع الذين كانوا يرون في هذه الاصطلاحات تحدياً للملامح المتميزة للثقافة الهندية والإسلام الهندي. وكان من بين أشد معارضي علماء ديوباند فعالية علماء بارلفي، الذين راحوا يتكتلون بتأثير مولانا أحمد رضا خان من باريلي في مطالع القرن العشرين. وكانوا يعتمدون ـ بدرجة لا تقل عن اعتماد علماء ديوباند — على الصحافة والنشر للتعريف بأنفسهم وتصورهم للمجتمع. والواقع أنهم رأوا أنفسهم أيضاً كمصلحين تلهمهم صورة مجتمع مسلم يتألف من أفراد ذوي أخلاق وتقودهم شبكات من العلماء، ولكنهم رفضوا بمرارة هجمات علماء ديوباند العالمية الشاملة على العادات الشعبية المرتبطة بالمزارات الصوفية، وهي عادات كان علماء باريلفي يعدونها ملامح أساسية للإيمان الإسلامي الهندي والحياة الهندية (صانيال 1996). ولم يكن علماء باريلفي وديوباند هم الوحيدين الذين انهمكوا في مناقشات جدلية متزايدة في أوائل القرن العشرين، بينما كان مجال الطباعة آخذاً في التوسع. فقد انهمك الصوفيون أيضاً في الاستخدام الفعال للطباعة لنشر حججهم الجدلية وآرائهم، في غضون عملية تشكيل إسلام هندي متميز بوضوح[8].

وأثارت هذه الخلافات توتراً كبيراً في السياسة الإسلامية وتعليقات كثيرة وتفحصاً للذات كذلك. ولكنها أشارت أيضاً إلى الطريق الموصل إلى شكل متميز من الخطاب العام الساعي إلى التسامي فوق هذه المناقشات الطائفية والباحث عن صور للوحدة الإسلامية. وإذا كانت المجادلات في التفاصيل الدقيقة للشريعة كثيراً ما تقود العلماء إلى الاختلاف والتنازع المرير فإن مفتاح تأكيد الوحدة في المجال العام إذاً هو عمل عام يتسامى فوق مثل هذا التنازع. ولم يكن هناك شيء يركز مثل هذا العمل بقوة في أوائل القرن العشرين أكثر من الدفاع العلني عن الرموز الإسلامية. فالتهديدات الموجهة إلى الرموز الإسلامية، كالنبي، والقرآن، والمسجد كانت تولد نوعاً من الخطابات ذات الشحنات العالية في صحافة مطلع القرن العشرين التي اكتسبت مكاناً مركزياً في المجال العام. وكانت الدعوات للتضحية العامة في سبيل تلك الرموز تجد صدى شاملاً يستدعي مشاركة المسلمين الهنود في أمة واحد ينضوي تحتها الجميع. ومع ذلك، في الوقت نفسه فإن عملية تعميم مثل هذه الدعوات للتضحية كانت منغرسة بشكل راسخ في سياسة المجال الهندي العام. وإذا كان المجتمع يعرف، كما يقول لابيدوس، بأنه «شبكة من الأعمال لا تكتمل على الإطلاق»، فإن أعمال التضحية والتفاني العلنية ـ التي تعممها الصحافة بالنشر ـ تحدد مجتمعاً إسلامياً كان عالمياً شاملاً، وراسخاً في خصوصيات الهند في الوقت نفسه.

وفي مطلع القرن العشرين، تم اعتماد رؤية رمزية لمجتمع إسلامي في حملات عامة عديدة امتدت كلها إلى ابعد من العلماء، وكانت تعتمد بشكل هام على شبكات النشر المرتبطة بالصحافة. وكان من أوائل الأمثلة على هذه الحملات قضية مسجد كانبور في عام 1913، وهي محاولة تحويل مسجد مجاور في كانبور إلى رمز للالتزام الشعبي بالجماعة الإسلامية (وكان هذا المسجد قد هدم على أيدي موظفين بريطانيين لإفساح المجال لشق طريق جديد). ولم تكن لهذا المسجد أهمية تاريخية أو إقليمية. ولكنه صار رمزاً للإسلام ولوحدة الجماعة بالضبط لأن قضيته قد لقيت تأييداً علنياً عاماً من الساسة، والشعراء، ومحرري الصحف بعدّها القضية الرمزية للجماعة الإسلامية ككل. وكانت هذه الاحتجاجات من الأهمية بحيث أنها عكرت الجو السياسي في شمال الهند زمناً لا بأس به (فريتاغ 1988، ص 119 - 122). وكذلك كانت حالة

الاهتياج والاضطراب اللاحقة في البنجاب التي دارت حول نشر كتيب في منتصف عشرينيات القرن العشرين ألفه هندوسي بعنوان رانجيلا رسول وسبِّ النبي محمد ﷺ. فاستخدم زعماء المسلمين الصحافة ومنصات الخطابة لدعوة المسلمين إلى إظهار التزامهم بالدفاع عن شرف الرسول علانية. وعن طريق الاحتجاج على سب الكتيب النبي في اجتماعات عامة، وفي الصحافة، حدد بعض المسلمين صورة لجماعة كان المحكّ عندها هو حب كل فرد للنبي واستعداده للتضحية في سبيله وإظهار ذلك في عمل علني في شوارع لاهور(9).

وقد كان من شأن التفاني والتضحية في سبيل الرموز الإسلامية ربط الجماعة الإسلامية الهندية بشكل متصوَّر مع قضية الإسلام في طول العالم وعرضه. وبالطبع كانت شبكات العلاقات قد ربطت مسلمي آسية الجنوبية بالشرق الأوسط وجنوب شرقي آسية منذ زمن طويل عن طريق الحج، وشبكات العلماء الرحالة، والطرق الصوفية، وتدفق الأفكار الدينية.أما الآن [في منتصف العشرينيات] فقد راح المسلمون يستخدمون شبكات الصحافة والمنشورات في الهند نفسها ـ والرموز الإسلامية ـ لتشكيل صورة للجماعة الإسلامية الهندية بعدِّها عنصراً فاعلاً مهماً في الأمة على نطاق العالم كله. ولعل أكثر الأمثلة حيوية وبروزاً في هذا المجال كانت حركة الخلافة في أعقاب الحرب العالمية الأولى. فقد أبرزت هذه الحركة الدفاع عن الخليفة العثماني ضد القوة الأوروبية المعتدية، ويعدُّ هذا الدفاع مركزاً لتفاني المسلمين جميعاً وتضحيتهم، ولكن في مقدمتهم مسلمي الهند الذين كانوا قد شهدوا الاستعمار الأوروبي مباشرة. أما حقيقة عدم امتلاك السلطان التركي لأي تأثير سياسي أو سلطة في الهند فإنها لم تفعل سوى جعل مؤسسة الخلافة ذات قوة أكبر كرمز نقيّ لتضحية المسلمين الهنود (مينو 1982). فكانت الحركة تشير إلى وجود جماعة محددة خارج نطاق الهياكل السياسية ومستقرة ضمن قلوب الأفراد. فإذا تم تعريف التفاعل بين المسلمين ليس من خلال هياكل السلطة، بل من خلال «شبكة أعمال لا تكتمل على الإطلاق»، فإن المركز الرمزي للجماعة يقبع بحسب هذا التصور في الرموز التي هي مركز ولاء الفرد المسلم وتضحيته، حتى ولو كان موقع هذه الرموز على بعد آلاف الأميال.

ومع ذلك فإن ترجمة مثل هذا الالتزام الرمزي إلى عمل سياسي فعال ضمن الهند الخاضعة للاستعمار قد أثبتت في كل هذه الحركات أنها مثيرة لمشكلات كبيرة، ولم يكن ذلك عجيباً. فعلى الرغم من اعتماد هذه الحركات بشكل حساس الأهمية على شبكات إسلامية جديدة متمركزة في الصحافة، فإنها كانت تحتكم إلى صورة أخلاقية لجماعةٍ تقف خارج نطاق هيكل المجتمع كله، صورة لم تكن محددة من خلال الدولة ولا من خلال هياكل سياسة محلية، بل من خلال الارتباط الشخصي بالرموز. وهكذا فإن محاولات ترجمة هذه الحركات إلى تنظيم سياسي مادي ملموس أدت إلى إحباط واسع الانتشار. وعلى سبيل المثال فإن تعاون زعماء حركة الخلافة مع وَطَنِيّي حزب المؤتمر المناهضين للبريطانيين في عشرينيات القرن العشرين خلق حماساً كبيراً على المدى القصير، ولكنه لم يقدم مساهمة في خلق تنظيم فعال في صفوف المسلمين الهنود. والواقع أن نموذج الجماعة الأخلاقية المشبكة المتسامية فوق التراكيب الهيكلية الإقليمية لم يتشبك إلا بشكل قلق مع رؤية حزب المؤتمر لدولة قومية هندية إقليمية تستطيع أن تحل محل البريطانيين في آخر الأمر. ووقعت مشكلات مماثلة أدت إلى انتكاس الجهود التنظيمية النابعة من حملات رمزية أخرى كهذه.

وعلى الرغم ذلك فإن الحماس الذي ولدته هذه الحملات كان حساس الأهمية من حيث أنه قدم ستارة المشرح الخلفية لبروز مطلب باكستان في ثلاثينيات القرن العشرين فكان هذا مطلباً يسعى لتسوية التوتر بين الجماعة الأخلاقية والسياسة العملية التي ميزت حملات أسبق، ومطلباً نما من التوترات التي أثارتها الحركات السابقة. وكان مفتاح هذا الجهد هو إعادة تصور الدولة. وبالطبع فقد كانت الدولة الاستعمارية، بهيكلها التراتبي البيروقراطي، هي النقيض التام لرؤية جماعة يحددها الإخلاص الفردي المتفاني للرموز الإسلامية. ولكن بعض زعماء المسلمين راحوا يرفعون بشكل متزايد في الصحف والمنابر العامة في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته صورة دولة إسلامية جديدة متخيلة - باكستان ــ قد تكون قادرة على تسوية التوترات بين مختلف الدول المتخيلة. وهكذا فإن محمد علي جناح، الذي تولى قيادة العصبة الإسلامية لعموم الهند في منتصف الثلاثينيات اعتنق مبدأ باكستان في عام 1940 بعدّه حقاً أساسياً يكتسبه مسلمو الهند منذ ولادتهم لأنهم، كما قال،

يشكلون أمة. وبذلك صارت باكستان تمثل المطلب المشروع لمسلمي الهند للحصول على السلطة على حياتهم برفض الاستعمار واحتلال موقعهم كدولة إقليمية في العالم الحديث. ولكنه في الوقت نفسه بذل قصارى جهده لترك باكستان غامضة التحديد بالقدر المستطاع، مركزاً على سلطتها كرمز لجماعة أخلاقية بغضّ النظر تماماً عن مكان تموضعها المحتمل على الأرض كأمّة إقليمية. وهكذا قُدّمت باكستان في الصحافة كوسيلة لمسلمي الهند لاحتلال مكانهم في عالم الدول القومية وكرمز للجماعة الإسلامية، مثلما كان النبي والمسجد رمزين، بحيث تؤكد التضحية في سبيلها المكانَ الشخصيَّ لكل مسلم هندي في الأمة الأكبر من الأفراد(10).

وبالطبع فقد كان تأسيس مثل هذه الدولة من الناحية العملية متميزاً بتناقضات حادة. فلئن كانت باكستان رمزاً، فإن هذا الرمز كان يعني أشياء مختلفة لأناس مختلفين. وقد تصاعدت توترات معانيها بسبب غموض تحديدها الإقليمي بالذات في أربعينيات القرن العشرين. ولعل أهم الأشياء الحساسة هو أن ترجمة مطلب باكستان إلى حقيقة سياسية كان يتطلب فوز العصبة الإسلامية في الانتخابات في مقاطعة الهند. وكان هذا يعني تصيد التأييد السياسي ضمن المقاطعات (مثل البنغال والبنجاب) التي بقيت مرحلة طويلة تحت تأثير أحزاب إسلامية إقليمية قوية، وإذا كانت صورة باكستان نقيضاً للسلطة السياسية الاستعمارية، فإن كسب الدعم كان يعني مع ذلك التفاهم مع الهياكل المحلية الطائفية والتراتبية التي ظلت زمناً طويلاً تحدد هيكل السلطة تحت حكم الاستعمار البريطاني. وفي آخر الأمر، أثبتت هذه الجهود أنها مركزية لنجاح العصبة الإسلامية، إذْ أكسبتها النصر في انتخابات الهند الإقليمية الحساسة الأهمية عام 1946(11).

ولكن نجاح العصبة في كسب مثل هذا التأييد ذاته قد أبرز تناقضات مطلب باكستان. ذلك إن استعداد العصبة الإسلامية للاعتماد على هياكل السلطة المحلية في الدولة الخاضعة للاستعمار، كان عند بعض الناس يهدد بتعريض معنى باكستان كرمز إسلامي لخطر جذري جسيم. وفي الحقيقة أن جناح والحركة الباكستانية لم يتعرضا لهجوم أعنف من الذي شنّه علماء ديوباند البارزون. فقد شتم كثير منهم جناحاً وقادة العصبة الإسلامية وعدّوهم منافقين ومستعدين أكثر من اللازم لتعريض

المبدأ لخطر الانتقاص من أجل جر المغانم. واستخدم علماء ديوباند في هجومهم على قادة الحركة لغةً هي صدى لعدم ثقة علماء العصور الوسطى بالدولة. فعدّوهم متورطين تورطاً عميقاً مع هياكل النظام الاستعماري في سعيهم للحصول على سلطة الدولة إلى درجة أنهم أضاعوا أي التزام حقيقي بالإسلام. كانت رؤية أولئك العلماء للجماعة قد تولدت بشكل مستقل عن السلطة الاستعمارية البريطانية، فراحوا يخشون عندئذ [عام 1946] تبعات التورط مع دولة فاسدة لا تحترم شبكات نفوذ العلماء، ولا الشريعة، ومع ذلك تزعم أنها أمة إسلامية تطالب بالولاءات الثقافية المباشرة لمواطنيها.

وكانت مثل تلك الأفكار تشير إلى التوتر المستمر بين رؤية لجماعة أخلاقية يحددها الالتزام بالشريعة وبين أمة تحددها علاقة مواطنيها بالدولة. ومع ذلك فقد كان من المهم أنه حتى بين أولئك العلماء كان هناك كثيرون لم يستطيعوا أن يقاوموا جاذبية باكستان الرمزية المتميزة، خاصة مع وجود الضغوط التي كانت تتعرض لها الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت المفصلي العصيب. فمهما كان هناك من تسويات انتقاصية تنطوي عليها الحركة الباكستانية فإن هذه الحركة كانت تعد بتحديد رمزي لتواجد جماعة متخيلة في الهند لها جذور عميقة في إخلاص المسلمين المتفاني لرمز قوي للإسلام. وعلى الرغم من أن المطلب كان لدولة إسلامية، فإن صورة الجماعة الأخلاقية المتجسدة في باكستان كرمز قد تخيلها الكثيرون بعدّها تتسامى فوق كل هياكل السلطة. أما حقيقة كون عملية تأسيس باكستان تنطوي على مناورة العصبة الإسلامية ضمن الشبكات اليومية للسياسة الاستعمارية فإنها قد أظهرت أهمية إعطاء مثل هذه الرؤية للجماعة حقيقة رمزية تقف شامخة فوق هذه الشبكات الملتصقة بالأرض ـ بل وتتحدد بأنها نقيض لها ـ. وبهذا الإحساس، كان معنى باكستان متجذراً في رؤية جماعة لا تحددها بالدرجة الأولى هياكل داعمة لدولة تحت نير الاستعمار، بل تدعمها روابط الإخلاص والحب التي تشد الأفراد المسلمين إلى رموز الإسلام(13). وكان ذلك، حتى عند كثير من العلماء، يعني جمع الأمة والوطن معاً مهما كانت التناقضات الدنيوية التي تستتبع هذا الجمع.

غير أنه في ظل هذه الظروف لم يكن مستغرباً أن لا تقدم الحركة الباكستانية شيئاً يذكر بخصوص خطة عمل ملموسة حول طريقة ممارسة دولة باكستان لسلطتها. فإذا كانت الدولة مسرحاً تعرض عليه وحدة الجماعة بشكل رمزي، فإن سلطة دولة باكستان الجديدة سوف ترتكز حتماً على أدوات السيطرة السياسية التي سيتركها لها البريطانيون. ولهذا السبب فإن كثيرين من مؤيدي الحركة الباكستانية كانوا منذ البداية يشعرون بالنزاع العميق حول علاقة الدولة بالمجتمع الذي تزعم أنها تحكمه. وكان كثير من قادة باكستان الأوائل، وخاصة أولئك الذين كانوا مهاجرين من شمال الهند، تساورهم شكوك عميقة في الهويات المحلية والإقليمية في باكستان، التي رأوا فيها تهديداً للدولة الجديدة. وكان موقفهم هذا انعكاساً للأسس الرمزية التوحيدية الأخلاقية التي بنى عليها جناح مطالبته بباكستان. وعلى الرغم من أن الصحافة قد أثبتت أهميتها الحساسة في خلق صورة باكستان كدولة إسلامية ووطنية معاً، فإن كثيراً من نخبة مسؤولي الدولة راحوا يرتابون بالصحافة ويرون أنها ساحة لبلورة ونشر تأييد لولاءات فيها احتمالات نزعات تقسيمية تشكل تهديداً. وهكذا راحت النخبة السياسية في باكستان تسعى بصورة متكررة لعزل الدولة الباكستانية عن الضغوط السياسية للمجتمع الباكستاني في العقود الآتية من الزمن، بالتوجه نحو الجيش لحماية الدولة، وباللجوء إلى الإسلام النّصّيّ كينبوع للشرعية تحركه الدولة في مناوراتها، أو باستخدام هذين الأمرين معاً. وعلى الرغم من كون تعبئة الدعم المحلي حساسة الأهمية لخلق باكستان، فقد راحت الدولة على مدى سنوات تسعى لفصل نفسها عن مثل هذه الهياكل – ومن ثمّ عن المجتمع نفسه[14].

وهكذا فمع كون الدولة غير مندمجة بالمجتمع إلاّ بشكل ضعيف، راح المجتمع يكتسب بعد التقسيم ملامح تشبه جوهر المجتمعات الإسلامية المشبكة التي وصفها لابيدوس. فعلى أحد المستويات بالطبع، كانت الدولة تحكم باكستان حسب نموذج الدولة القومية وكسبت قدراً كبيراً من المساعدة الخارجية ومن الشرعية أثناء هذه العملية. ولكن المجتمع الباكستاني ظل ضعيف الاندماج والتماسك. وحسب تعبير لابيدوس فإن هذا المجتمع كانت تحدده «الائتلافات، والتحالفات، والتعاون الاجتماعي الذي تحفزه مصالح مشتركة، وتعززه معايير دينية، وسياسية أحياناً»، ولكنه كان بلا

هيكل ثقافي للسلطة ليشد تماسكه. كانت هناك هياكل محلية للسلطة، ولكن هيكل الاندماج السياسي كانت تقدمه دولة – بل في الواقع بيروقراطية وجيش – تعتمد على دعم من خارج المجتمع نفسه إلى حد كبير.

وفي تلك الأثناء، كان كثير من العلماء والإسلاميين يتطلعون إلى شبكات إسلامية تمتد إلى ما وراء حدود باكستان ليحددوا إحساسهم الذاتي بهويتهم. ولكن ـ مثل كثير من حكام القرون الوسطى ـ لم يكن رد فعل حكام باكستان سوى محاولة تجنيد مثل تلك الشبكات لمصالح شرعيتهم ذاتها. ولعل أبرز حالة في هذا المجال هي تلاعب الجنرال ضياء الحق بشبكات العلماء والإسلاميين في ثمانينيات القرن العشرين في محاولة لتعزيز قبضة الجيش على الدولة، وجعل باكستان في الوقت نفسه دولة مواجهة أمامية في نضال العالم الإسلامي ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان. ولكن حتى لو ساعد هذا الجهد على إضفاء شرعية على النظام (وهذا أمر مشكوك فيه)، فإنه قد عمل أيضاً على زيادة انفصال الدولة عن الهياكل اليومية للنظام الاجتماعي في المجتمع الباكستاني، بل لقد شجع على تنامي دوامة من الصراع الطائفي المسلح المتزايد المرارة عندما راح الإسلاميون يتنافسون على السيادة الأخلاقية. (زمان 1988 ب). وفي مثل هذه الأحوال، فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع (حتى في مرحلة السنوات العشر من الحكم المدني التي أعقبت وفاة ضياء الحق في عام 1998) أظهرت ميلاً للافتراق بازدياد مطرد. وحتى عندما كان قادة باكستان يحاولون تبرير أعمالهم بلغة الوحدة الإسلامية وبلغة الجغرافية السياسية للمصالح الوطنية، صارت باكستان تشبه بشكل متزايد الدول الضارية المتعسكرة في المغرب في العصور الوسطى كما وصفها فنسنت كورنيل.

خاتمة

وهكذا فإن تاريخ باكستان يعود بنا إلى استمرار قوة نماذج العصور الوسطى من علاقات المجتمع والدولة إلى العالم الحديث. وهي علاقات عرّفت الإسلام بعدّه حضارة مشبكة. كما أنها أشارت مع ذلك إلى الأهمية الحساسة في ترسيخ مثل هذه المعاني المجازية في أرضية عمليات تاريخية. فإذا ربط الاندماج الضعيف المستمر بين المجتمع والدولة في الباكستان اليوم تاريخ الجماعة الإسلامية في جنوب آسية مع ماضٍ مشبك، فإن قصة تأسيس باكستان تشير أيضاً إلى التفاعل المعقد بين الصور الحديثة للدولة، والمجتمع، والجماعة، التي شكلت ظهور باكستان. وإذا كانت صورة الإسلام كحضارة مشبكة تزودنا بستارة خلفية للمسرح لفهم الكثير في حيوية التحرك لخلق باكستان وكذلك تفعل تواريخ الحكم الاستعماري في الهند بحيث نتمكن من فهم ظهور مجال عام للطباعة والنشر، والنموذج المعياري للدولة القومية الحديثة. وهكذا فإن قيمة المجاز المشبك للحضارة الإسلامية عندنا لا تكمن في قوته الوصفية على التقاط جوهر السياسة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، بل في قدرته على توجيهنا إلى فهم التفاعل بين الصور الأخلاقية الجوهرية والقوى التاريخية المتبدلة التي نجمت عن تصور الحضارة الإسلامية.

وهذا صحيح في عصر المعلومات اليوم بدرجة لا تقل عن صحته في منتصف القرن العشرين. فشبكة الإنترنيت الدولية، مثل عالم الطباعة والنشر، هي مجال لدعم وحدات أخلاقية متصوَّرة من جديد، ولكن كذلك لدعم منافسة مريرة وهويات متعددة. فحين فتحت الإنترنت ساحات المناقشة العامة لأعداد كبيرة من الناس آخذة في التزايد، فإنها لم تحلّ قضية التوترات بين الجماعات الأخلاقية وبين هياكل السلطة. فمثل هذه التوترات مستمرة في التفاعل من خلال الاحتكام إلى الرموز. وعلى سبيل المثال فإن النقد العلني الذي وجهه بعض المسلمين إلى كتاب سلمان رشدي آيات شيطانية، كان يعكس في بعض الجوانب ـ ولو على نطاق أوسع بكثير ـ الإخلاص

العام للنبي كما ظهر في نقد نشر كتيب رانجيلا رسول في البنجاب قبل ذلك بنصف قرن. وإنّ أعمال التضحية العلنية، مثل مذبحة 9/11، لا تزال تستحضر صور مجتمع متجذر في شبكات وأعمال تسمو فوق السياسات الإقليمية، حتى وهي تشعل شرار الاشمئزاز في صفوف أعداد هائلة من المسلمين الذين يرفضون السياسة والقيم التي تقوم عليها. وفي جميع الحالات، تتم حماية الرموز (أو تدميرها) بينما يجري التفاعل بين الإخلاص السياسي والنزاعات والمجادلات المميزة للمجال العام بصورة حتمية. والواقع أن العمل لا يمكن فصله عن النزاعات والمجادلات الأوسع التي ظلت زمناً طويلاً تشكل تصور الحضارة نفسها.

الحواشي

(1) كانت مثل هذه الرؤية في الحقيقة متجسدة في «دائرة الإنصاف»، وهي تبرير لسلطة الدولة التي ناقشها فنسنت كوريل في المقالة السابقة. ويستنتج كوريل بشكل متزايد أن مجاز المافيا أكثر ملاءمة لخلق تصور لإقامة الدول الإسلامية.

(2) للاطلاع على مناقشة لداربارز، انظر كوهن 1983. وقد كتب ديفيد كونادين أيضاً عن هيكله، مشيراً إلى أهميته لصورة الإمبراطورية التي كان يعتقد بها الإنكليز عن أنفسهم (2001، ص46 - 54).

(3) للاطلاع على وصف لتطور علماء ديوباند، انظر متكاف 1982. ولا أقصد أن أجادل بأن علماء ديوباند كانوا عاجزين عجزاً كلياً عن تصور هيكل للسلطة يخدم رؤيتهم، والواقع أنه عندما بدأ النظام البريطاني يتعرض للتحدي، اقترح بعضهم وجود حاجة لقائد مثل أميري هند – من بين صفوفهم نفسها – يكون من شأنه أن يعطيهم قيادة مستقرة تساعدهم على جعل رؤيتهم تثمر. ولكن حتى هذا لم يكن قائماً على أساس رؤية متكاملة لهيكل سلطة. وللاطلاع على بعض المناقشة، انظر هاردي 1971.

(4) للاطلاع على مناقشة حول العلاقة بين التطوير العلني للّغة العامية، والمفاهيم المتغيرة للجماعة الدينية، انظر المقالة في جونز 1992. ولا أقصد أن أقول إن العلماء لم ينشروا بالعربية أيضاً، ويحاولوا أن يرتبطوا مع جماعة إسلامية خارج الهند. ولكن النشر بالعربية قد اكتسحه الكمّ الكبير من النشر بالأوردو. انظر زمان 1998آ.

(5) من أجل الاطلاع على مقدمة جيدة لكثير من هذه الاهتمامات، انظر متكاف 1990.

(6) للاطلاع على مناقشة عامة، انظر روبنسون 1996.

(7) للاطلاع على مناقشة حول الدور المهم للأفكار المعيارية عن الجماعة في تشكيل السياسة الإسلامية في القرن العشرين، انظر شيخ 1989.

(8) انظر، مثلاً، بوخلر 1998، ص190 - 223.

(9) للاطلاع على مناقشة موجزة لقضية رانجيلا رسول، انظر ثورزبي 1975، ص40 - 47. وكانت هناك حملة مشابهة هي حملة الدفاع عن مسجد شهيد غانج في ثلاثينيات القرن العشرين. انظر جيلمارتن 1988.

(10) كان جناح نفسه مهتماً بباكستان كأمة أكثر من اهتمامه بها كرمز للأمة. ولكن غموضه في تحديد باكستان قد جعلها متاحة وجاهزة كرمز للالتزام الإسلامي الشخصي. وللاطلاع على مناقشة ممتازة لإستراتيجية جناح السياسة (ولو أنها لا تولي اهتماماً للمعاني الدينية المنسوبة لباكستان)، انظر جلال، 1985.

(11) للاطلاع على رواية جيدة عن هذه الانتخابات المهمة في البنجاب، انظر تالبوت 1980.

(12) انظر، مثلاً هاردي 1971. ومن المثير للاهتمام أن محمد إقبال وبعض أتباعه قد هاجموا جناح لأسباب مشابهة قبل ذلك بعقد من الزمن، منتقدين استعداده للمساومة على تسوية مع الحزب الوحدوي الإقليمي في البنجاب من أجل جر مغانم سياسية. انظر تالفي 1969.

(13) مثل هذه المفاهيم لجماعة يحددها الحب كانت لها بالطبع جذور صوفية هامة، ولكنها كانت أيضاً تعتمد كثيراً على الحركة الباكستانية بشأن تفكير محمد إقبال المتأثر بالأوروبيين. وكان تأسيس باكستان الفعلي ينطوي أيضاً على مجموعة معقدة من المفاوضات بين البريطانيين، والعصبة الإسلامية، وحزب المؤتمر، وهي مفاوضات من المستحيل تفصيلها هنا. وللاطلاع على رواية جيدة، انظر جلال 1985.

(14) للاطلاع على مناقشة لبروز دولة يسيطر عليها الجيش في باكستان، انظر جلال 1990.

تشارلز كورزمان

الفصل الثالث

مجاز الشبكة وشبكة المسجد في إيران (1978 - 1979)

على مدى الجيل الماضي، حتى قبل انتشار شعبية صور الشبكة في جميع أنحاء العالم WWW، أحدث مجاز الشبكة تغلغلات قوية داخل علم الاجتماع. فانضم «المجتمع كشبكة» إلى «المجتمع ككائن عضوي حيّ» و«المجتمع كحرب» و«المجتمع كسوق» وصور أخرى في تقديم مجازات رئيسة سائدة للبحث العلمي الاجتماعي. فالشبكة، في علم الاجتماع، مجاز يمثل علاقات إنسانية كهيكل من التقاطعات المفصلية المرتبطة بمسامير الدواليب (انظر الشكل 3 - 1).

و**التقاطعات المفصلية** هي وحدات اجتماعية تتشكل منها الشبكة، ويمكن أن تكون على أي نطاق ـ الأفراد، والمجموعات، والمؤسسات والأمم، وهكذا. وقد احتلت التقاطعات أدبيات فروع العلم المتداخلة حول الحركات الاجتماعية ورأس المال الاجتماعي، التي تركز كل واحدة منها على انطمار الأفراد ضمن شبكات اجتماعية (انظر أوبرسكول 1973 وتيلي 1978 للاطلاع على أعمال مؤسسة للنماذج حول الحركات الاجتماعية؛ وانظر بوتنام 1993، 2000 للاطلاع على تصريحات مؤثرة لمقولة رأس المال الاجتماعي).

و**مسامير الدولاب** هي العلاقات التي تربط التقاطعات المفصلية؛ ويمكن أن تكون بأي مقياس ـ التبادل الاقتصادي، والصداقة، وتدفق المعلومات، والهجرة، وهكذا. وقد احتلت مسامير الدولاب الأدبيات الخاصة بالعولمة، التي تركز على انتشار التبادل الدولي والتعجيل به على امتداد ممرات مقاومتها أقل ما يمكن (انظر كاستلز 2000 للاطلاع على مقاربة للعولمة قائمة على الشبكة بوضوح).

والهيكل هو النمط الذي تشكله التقاطعات المفصلية؛ وهو مركزي أو لا مركزي، ومكثف أو منتشر، ومتجانس أو مثقب بثقوب تركيبية وجسور، وهكذا. ولقد احتل التركيب الحقل المتخصص «لتحليل الشبكات»، الذي طوّر تقنيات إحصائية متقدمة معقدة لوصف أنماط مختلفة وتحليلها (انظر فاسرمان وفاوست 1994 للاطلاع على المقدمة الدقيقة للميدان).

وقبل المضي إلى ما هو أبعد من ذلك، فإننا نستطيع من الآن أن نحدد عدة أشياء **ليست** هي الشبكات. فالشبكات ليست هي الحقيقة، بل هي مجاز يميز جوانب معينة من الحقيقة تعدّ ذات أهمية نظرية. والشبكات ليست محدودة: فالمرء لا يستطيع أن يقول إن مؤسسة إنسانية معينة هي شبكة وأن مؤسسة أخرى ليست شبكة، والشبكات ليست جديدة: فالمؤسسات القديمة يمكن دراستها من خلال عدسة الشبكة بسهولة تعادل سهولة دراسة المؤسسات الحديثة. والشبكات ليست فيها مساواة متأصلة، ولا تحرر متأصل: ويمكن أن يكون لها أي هيكل، بما في ذلك الهيكل التراتبي المتسلسل، ويمكن أن يكون لها أي محتوى عقائدي آيديولوجي.

وستتفحص هذه المقالة مجاز الشبكة كما هو منطبق على ساحة إسلامية محددة، هي تعبئة «شبكة المسجد» أثناء الثورة الإيرانية عام 1978 - 1979. فكل صور علم الاجتماع الثلاث تعمل من أجل هذه الشبكة. فنقاط التقاطع المفصلية ـ سواء أكانت بنايات أم موظفين ـ كان من الواضح أنها مطمورة في شبكة من النقاط المقارنة، وكانت مكونة في الحقيقة من عضويتها في الشبكة: أي أن المسجد أو الملاّ «الشيخ» كان يعدّ مسجداً أو مُلاّ متميزاً عن المباني والمهن الأخرى فقط عندما تعتمده الشبكة. وكانت العلاقات التي تربط بين النقاط تنطوي على ممارسات محترمة منذ أزمان بعيدة، مثل التدرّب، والاتصال، والتبرعات المالية، والحج، بما في ذلك الصيغ الطقوسية المعبرة عن التبجيل، والمواساة، والتهنئة، وغيرها من التفاعلات الروتينية. وكان تركيب الشبكة يُعبر عنه في تسلسلات متراتبة من العلاقات بين التلاميذ والأساتذة تأخذ شكلها الرسمي بمنح الإجازة، وجمع أموال الزكاة وتوزيعها، والاعتراف **بمراجع التقليد**، وهم صنف من علماء الدين الذين يعدّهم الأشخاص العاديون، والباحثون الآخرون «مصادر ينبغي عليهم الاقتداء بها».

وقد عزا باحثون عديدون اندلاع الثورة الإيرانية وحصيلتها إلى وجود شبكة المساجد وقوّتها. كانت المساجد كموارد مادية تقدم مساحات ومواقع مادية محلية مركزية لعقد اجتماعات عامة وعلنية. فكانت هي نقاط الانطلاق لمظاهرات لا تعد ولا تحصى، ونقاط توزيع المعلومات، والمناشير، والأموال المجموعة بشكل سري وخصوصي من المؤمنين، وكمورد بشري، كان الربانيون، أي الباحثون الدينيون، يملكون خطوط اتصال تتيح لهم تنسيق أعمالهم في سائر أنحاء البلد، وموقعاً تقليدياً من الشرعية والتضامن في المجتمع الإيراني. و كان الإمام الشيعي بعدّه مورداً عقائدياً يتحدث لصالح الثورة بصوت يفهمه سكان إيران.

ولكن هذه الصورة لشبكة المساجد إنما هي لقطة مأخوذة عند نهاية الحركة الثورية وليس في بدايتها. ففي عام 1977، مع بداية الثورة، لم تكن شبكة المساجد هي المؤسسة الموحدة، المستقلة، القوية التي ظهرت بعد ذلك بعامين. بل كانت نقاط تقاطعها المفصلية موضع نزاع، وكانت مسامير دولابها مبعثرة، وكانت تركيبتها الهيكلية على وشك أن تسقط؛ وهذه النقاط الثلاث تشكل الخطوط الأساسية لباقي هذه المقالة. وأرغب أن أستنتج من هذه الدراسة أن مجاز الشبكة يمكن أن يكون مضلّلاً بشكل كبير إذا سمح له أن يجسد الشبكة موضع البحث تجسيداً مادياً غير مجرد. ذلك أن شبكة المساجد الإيرانية الفعالة سياسياً لم تكن سبباً للثورة، بل ناتجاً عرضياً لها.

النقاط المفصلية المتنازع عليها

كان في إيران 9015 مسجداً في منتصف سبعينيات القرن العشرين، حسب إحصاء وزارة الأوقاف (أخوي 1980، ص208). وكانت هذه المباني، مع عشرات الألوف من المواقع الدينية الأخرى، تشكل شبكة تصل إلى جوار كل قرية في البلاد. ومع ذلك لم تكن هذه الشبكة قوية تقريباً بالدرجة التي قد يوحي بها حجمها. فقد كانت المواقع الدينية الحقيقية تحت مراقبة الدولة. وكان كثير من القادة الدينيين يسعون إلى حماية مساجدهم من انتقام الدولة، فيمنعون التعبير عن الانشقاق السياسي. وعلى سبيل المثال فإن أحد علماء الدين البارزين في مدينة قم قد أخبر أحد علماء

الأعراق البشرية في زيارة له أنه «لا يسمح بالمناقشات السياسية في مدارسه، وصفوفه الدراسية ومساجده، وحتى بين أتباعه.» (برازويل 1975، ص113). ونتيجة لذلك فقد وجد الثوريون الإسلاميون أنفسهم مجمدين خارج المواقع نفسها التي صارت تدعى فيما بعد قاعدة حشدهم وتعبئتهم.

وفي واحدة من أول مظاهرات الثورة، في كانون الثاني / يناير عام 1978، حاول طلبة معهد ديني متشددون أن يقوموا بمظاهرة في مسجد قمّ احتجاجاً على مقال في إحدى الصحف يهاجم آية الله روح الله الخميني (الإمام فيما بعد). فطلب منهم الشيخ مرتضى حائيري، وهو زعيم ديني معتدل، أن يكفّوا، وحسب تقرير للشرطة السرية (السافاك) نشره الثوريون في وقت لاحق، فإن حائيري قد أوضح للطلبة أنه مسؤول عن المسجد، وقال لهم: «إن رأيي هو أنه يجب اتخاذ خطوات في هذه القضية [مقال الصحيفة] ولكنني أخشى أنه إذا تم الحديث عن القضية هنا، فإنهم [قوات الحكومة] سيغلقون هذا المكان كما فعلوا في الثانوية الفيضية» (<u>**السافاك والربانيات**</u> 1992، ص207). وكانت الثانوية الفيضية في قم مكاناً شهد احتجاجات طلابية في حزيران / يونيو عام 1975، وكانت لا تزال مغلقة في أوائل عام 1978، فكانت تذكيراً واضحاً جلياً بقوة الدولة.

إن قيام عملاء السافاك بالإبلاغ عن تعليقات الحائيري حرفياً كما نطق بها دليل على أن مخاوفه لم تكن بلا أساس. والحق أن قوات النظام الملكي كانت قد هاجمت مواقع دينية عديدة على مدى سنين واعتقلت وقتلت كثيراً من علماء الدين. (وقد جمعت قوائم بمثل هذه الحوادث في ملاحق كتاب كورزمان 1994). ويشير طوفان وثائق السافاك التي نشرت على مدى السنوات العشر الأخيرة إلى أن الرقابة على المواقع الدينية كانت واسعة مستفيضة، فحتى الأنشطة الانشقاقية في المواقع الدينية كان عملاء السافاك يخترقونها ويندسون فيها، مثل «صف الدراسات القرآنية الجوّال مساء كل يوم اثنين» الذي كان يقوده آية الله محمد بهيشتي في طهران. وقد أوردت إحدى مذكرات السافاك أن «ما يقرب من 100 شخص كانوا يحضرون تلك الجلسة. وبعد صلاة المغرب، وتناول العشاء، قام الدكتور بهيشتي بترجمة وتحليل الآيات 70 - 77 من سورة آل عمران. وأثناء مناقشته أوضح بلغة قرآنية خصائص المنافقين،

وكيفية اختراق صفوفهم المعارضة وكسر روحهم المعنوية» (ياراني إمام 1998-99، المجلد الثالث، ص244).

ولم يكن المعتدلون وحدهم يخشون مراقبة الدولة. فقد تذكر أحد طلبة الثانويات الشرعية أن بعض أتباع الخميني من طلبة هذه الثانويات كانوا يشيرون إليه بالحرف الأول من لقبه (خ) (شيركاني 1998، ص222). وذكر شاب مراهق من تبريز أنه كان يذهب مع معارضين آخرين إلى المسجد لأنهم كانوا «يستطيعون التحدث هناك». ولكنه عندما سئل هل كان معنى ذلك أنه لم يكن هناك خوف من قوات الأمن في المسجد تابع يقول: «من المؤكد أننا كنا خائفين. فلم نكن نتحدث إلاّ مع الناس الذين نعرفهم، وعندما يكون في المسجد شخص لا نعرفه، فإننا لم نكن نتكلم» (المجيب رقم 34 في مقابلة مع المؤلف في اسطنبول في 15 تشرين الثاني / نوفمبر 1989).

ويمكن قراءة الحشد الثوري جزئياً بعدّه محاولة من المتشددين لانتزاع نقاط تقاطع شبكة المسجد من سيطرة المعتدلين، ففي مناسبات عديدة كان بعض كبار علماء الدين يطردون المتظاهرين من مساجدهم. ففي آذار / مارس خاطب حجة الإسلام مرتضى إبائي المشاركين في حفلة حداد وعزاء في المسجد الأعظم في قم بقوله: «نظراً لأن العملاء المخربين [التابعين للحكومة] يخططون لاستغلال المظاهرات [و] الهتاف بالشعارات، فإنه يطلب من السادة المحترمين أن لا يعطوا العدو حجة يتذرع بها، وأن يمتنعوا عن أي نوع من التظاهر، سواء أثناء الحفل أو فيما بعد. وبعد هذه النصيحة، فإن أي شخص يخالفها ويتخذ خطوات كهذه ليس منا» (خبر نامه، 6 نيسان / إبريل، 1978، ص4). وفي تموز / يوليو 1978 طلب آية الله حسين خدامي الأصفهاني من قريبات بعض السجناء السياسيين أن يغادرن منزله: «أخواتي العزيزات المحترمات، أتوسل إليكن أن تنهين اعتصامكن وإضرابكن عن الطعام وتعدن إلى بيوتكن. وتأكدن أنه إذا ثبت أن قبول طلباتكن كان وهمياً، لا سمح الله، فإن بإمكانكن العودة إليّ» (ذميمة بي خبر نامه، أيلول / سبتمبر ـ تشرين الأول / أكتوبر 1978، ص29).

وفي آخر الأمر فقد المعتدلون السيطرة على المساجد. وعلى سبيل المثال، فقد أصيب خدامي باليأس حسبما ذكر القنصل الأميركي في أصفهان، وتوقف عن حضور الصلوات

في المسجد (أرشيف محفوظات الأمن القومي 1989، الوثيقتان 1870 و1871). وطلب ممثل الخميني في طهران، آية الله محمد بهيشتي من النشطاء في أصفهان «استخدموا خدامي كرمز، ولكن نظموا مكتب القيادة بأنفسكم» حسبما جاء في تنصت للسافاك على مكالمة هاتفية (ياراني ـ إمام 1998 - 99، المجلد الثالث، ص374).

مسامير الدواليب المعطلة

إن مسامير دواليب شبكة المساجد كانت تبنى من خلال العبور الطقوسي المنتظم الإيقاع من مسجد إلى مسجد ومن مزار إلى مزار. فكان الحجاج ينقلون رسائل من علماء الدين في مدن مَوَاطنهم إلى زملائهم في المدن البعيدة ويعودون برسائل جوابية. وكان السعاة يأتون بالتبرعات إلى كبار العلماء، وينقلون منهم دعمهم المالي إلى المؤسسات التي يؤيدونها. وكانت الخدمات البريدية تنقل تدفقاً مطرداً من المراسلات حول كل القضايا، الصغيرة منها والكبيرة كما تشهد بذلك المجلدات الكثيرة المخصصة لمراسلات الخميني. وفي الآونة الأخيرة تعززت هذه الشبكة بخطوط البرق والهاتف فكان أشهر استخدام لها في المكالمات الدولية الهاتفية من فرنسة التي بواسطتها كان يتم نقل رسائل الخميني إلى جميع أنحاء إيران في الأشهر الأخيرة من الثورة.

وكثيراً ما لوحظت قوة مسامير الدواليب هذه في أدبيات الثورة الإيرانية. وعلى سبيل المثال، فقد جادل أحد العلماء بأنه «لم تكن هناك طريقة لقطع خطوط اتصال» النشطاء الدينيين وأن «تنظيمهم كان لذلك غير قابل للسحق» (صالحي 1988، ص137). ولكن مسامير الدواليب هذه كانت عرضة للعطب أكثر مما توحي به الصورة العامة. فقد كانت الدولة تراقب بعثات الحجيج، وتفرض رقابة على علماء الدين، وكثيراً ما كانت تعطل مسامير دواليب شبكاتهم.

وكان علماء الدين واعين بأن علاقاتهم تحت المراقبة. فقد طلب أحد آيات الله من زوار السفارة الأميركية أن يوقفوا سياراتهم على بعد عدة مجمعات للمباني، وأن لا يعرّفوا بأنفسهم في المكالمات الهاتفية، مفترضاً بأن السافاك قد وضعه تحت المراقبة

(أرشيف محفوظات الأمن القومي 1989، الوثيقة 713). وخشي أحد علماء الدين في قم من الوقوع في فخ حكومي فتوقف عن الذهاب إلى بيوت النساء في «زواج المتعة»، وهو عقد لعلاقة مشروعة عند المسلمين الشيعة (حائري 1989، ص159). وبالإضافة إلى ذلك فقد كان الارتياب بالجواسيس واسع الانتشار في صفوف المعارضة الدينية. وقد أخبرني أحد أتباع آية الله مرتضى مطهري في طهران أنه لم يكن يتقاسم كراريس منشورات المعارضة مع كثير من أصدقائه لأنه لم يكن متأكداً أنه يمكن الوثوق بهم (المجيب رقم 15 على مقابلة مع المؤلف في اسطنبول في 31 تشرين الأول / أكتوبر 1989). وقد قصَّ علي العديدون ممن قابلتهم حكاية متكررة في إيران عن صف من الطلبة الدينيين الذين كانوا عملاء سريّين مندسين في وسطهم. فكان رجل الدين يأمر طلبته بحلّ عمائمهم وإعادة لفّها من جديد. وكان العملاء عاجزين عن إعادة لفّ عمائمهم، فينكشفون بهذه الطريقة (وتظهر هذه الحكاية أيضاً في بليسكين 1980، ص64 وعند مصور رحماني 1987، ص228 - 229).

وكانت حالة الارتياب هذه مبررة إلى حدّ ما، إذ كانت الدولة تستخدم معلوماتها عن الشبكة الدينية كي تمزقها بشكل روتيني. وكان نفي الخميني عام 1964 واحداً من أكثر هذه التدخلات بروزاً بصورة صارخة: فقد تم إبعاده من مركز النشاط الإسلامي في قم إلى تركية أولاً ثم إلى العراق فيما بعد، حيث كان من الناحية الجغرافية على هامش الحياة الدينية الإيرانية. وكان زوار العتبات الشيعية في العراق يستطيعون تهريب الرسائل من إيران وإليها. ولكن مدد الوقت والأخطار في هذه العمليات كانت كافية للانتقاص من مكانة الخميني المركزية في شبكة المساجد. كما أن نشطاء دينيين آخرين تم تهميشهم بطرق أخرى. وقد وُضع في السجن كلّ من آية الله محمود طالقاني وآية الله حسين علي منتظري. وفي آخر الأمر توقف آية الله محمد بهيشتي عن التدريس بسبب تكرار القبض عليه (بيشتازاني شهادات 1981، ص16).

وعلاوة على ذلك، كان كل عمل احتجاجي ينجم عنه مزيد من التعطيل في الشبكات. وقد لاحظ أحد علماء الدين في طهران في منتصف سبعينيات القرن العشرين «أنه كان يرى أن من الأفضل أن يسود الغموض في العلاقات بين المساجد

بسبب الصعوبة الموجودة بين الإسلام والحكومة. فكلما قلّ وجود التنظيم زادت صعوبة ممارسة الحكومة لسلطاتها القسرية على الشيعة» (برازويل 1975، ص118). وعلى سبيل المثال فبعد التحرك النشيط في كانون الأول / ديسمبر 1977، تم نفي خمسة من أصلب المتشددين من العلماء ذوي المكانة المتوسطة في قم إلى بلدات صغيرة في المقاطعات النائية، حسب سجلات السافاك (انقلابي اسلامي 1997 - 1999، المجلد الأول: ص225 - 226). ومن الناحية الفعلية فقد خسرت الحركة هؤلاء المنفيين؛ كان النشطاء في قم يعرفون المدن التي أُرسِلوا إليها، ولكن لم يكن لهم اتصال بهم ولم يكونوا يعرفون حتى عناوينهم، حسبما ذكر طالب ثانوية شرعية أُرسل من قم ليحدد مواقع عدة منفيين ويحصل على تواقيعهم على عريضة (شيرخاني 1998، ص229). وعندما عقد الإسلاميون اجتماعاً لجمعية مدرسي ثانويات قم في مطلع كانون الثاني / يناير 1978 في محاولة لتعبئة شبكة المساجد لم يستطيعوا أن يجمعوا سوى ثمانية مشاركين، كان أحدهم، وهو نصير ماكريم «صديقاً للسيد [كاظم] شريعتمداري [وهو آية الله غير ثوري]، فلم يكن من الممكن الاعتماد عليه كواحد من النشطاء»، كما استذكر أحد المنظمين فيما بعد (ص176). وقد أُرسِل سبعة وثلاثون على الأقل من علماء المستوى المتوسط إلى المنافي الداخلية في النصف الأول من عام 1978، وكان من بينهم ماكريم، حسبما جاء في قائمة نشرتها المعارضة الحرة الليبرالية (ذميمه خبر نامه، تموز / يوليو ـ آب / أغسطس 1978، ص27 - 28).

وهكذا فإن مسامير دولاب شبكة المساجد كانت في بادئ الأمر ضعيفة تماماً، مثل نقاط التقاطع المفصلية، فلم تبرز كمصادر لها كفاءتها إلاّ من خلال شهور من التعبئة الثورية.

الهيكل الساقط

كان الهيكل التراتبي المتسلسل لشبكة المسجد الشيعي دائماً مهملاً إلى حد ما، ينقصه الشدّ المحكم. وكان صغار العلماء وعامة الناس يستطيعون الانتقاء من بين عدد كبير من «مراجع التقليد» يدير كل واحد منهم نظامه المنفصل للتعليم، والإرشاد، والدعم المالي، ولو أن تلك الأنظمة كثيراً ما كانت تترابط فيما بينها. ولمرحلة في

منتصف القرن العشرين اكتسب أحد العلماء مكانة رفيعة جعلت عامة الناس يعترفون به مرجعاً وحيداً للتقليد في عصره. ومن هذا الموقع استطاع آية الله حسين البروجرودي أن يعيد تنظيم المؤسسة الدينية على طول خطوط أكثر تراتباً بشكل طفيف في تسلسلها الهرمي. ولكن بعد وفاته عام 1961 لم يكن هناك من يقدر على الحلول محله. فعادت المؤسسة إلى نمطها المعتاد من تعدد ذوي السلطة الذين كان كل واحد منهم يعدّ هو الحكم الأخير في القضايا الدينية لدى أتباعه (آخافي 1980).

كان مراجع التقليد الستة كلهم غير ثوريين، باستثناء الخميني. وليس معنى ذلك أن نقول إنهم كانوا مسرورين سروراً كلياً بالنظام الملكي. فقد كانت لديهم ولدى غيرهم من علماء الدين غير الثوريين ظلامات ضد النزعة العلمانية، والنفوذ الأجنبي، وسيطرة الدولة على المؤسسات الدينية، وغيرها من التوجهات، حسب رأي علماء الاجتماع الذين أجروا مقابلات في منتصف السبعينيات (برازويل 1975، ص132؛ وطهرانيان 1980، ص21، 28). ولكن هؤلاء العلماء وضعوا ظلاماتهم ضمن إطار من المصطلحات الإصلاحية غير الثورية. ونتيجة لذلك فإن أنصار الخميني الثوريين وجدوا أن الهيكل المتعدد الرؤوس لشبكة المساجد عقبة كبيرة تعرقل تعبئتهم، وشرعوا يعملون لتغييره.

وكان أحد جوانب محاولة المتشددين تغيير تركيب شبكة المسجد هو استخدام لقب «الإمام» للخميني، ولعل هذا اللقب ظهر علناً لأول مرة في خريف عام 1977 في حفل أقيم لإحياء ذكرى مصطفى الخميني في طهران (<u>شهيدي ديغار</u> 1978، ص113؛ <u>انقلابي إسلامي</u> 1997 ـ 99، المجلد الأول، ص52؛ شيرخاني 1998، ص32، 141). وكان هذا اللقب حاملاً لشحنة عالية تشير إلى الأئمة الاثني عشر، الذكور المتحدرين من سلالة الرسول محمد ﷺ، الذين يعدّهم المسلمون الشيعة مختارين شرعياً لقيادة المسلمين. ويعتقد الشيعة الاثنا عشرية ــ وهم الفرع المسيطر في إيران ـ أن الإمام الثاني عشر، أبا القاسم محمد، قد دخل في حالة احتجاب، أو اختفاء، في القرن التاسع الميلادي، وسيعود ذات يوم كمخلّص منتظر ليقيم عهد الإسلام تحت حكمه العادل. فتلقيب الخميني «إماماً» فيه دلالات ضمنية على خلاص موعود، وعلى الرغم من أن أتباعه لم يذهبوا إلى حد عدّه هو المخلّص المنتظر في الحقيقة.

وقد قَلَبَ هذا اللقب الجديد التسلسل المتراتب في السلطة الدينية الشيعية. فعلى امتداد القرون الماضية كانت السلطة الدينية تنبع من التحصيل العلمي، فالعالم يكتسب الألقاب والسلطة من خلال الاعتراف بإنجازاته الفكرية (ولم يشمل ذلك النساء إلاّ نادراً) – ويأتي الاعتراف أولاً من معلميه، الذين يعطونه إجازة تسمح له بممارسة التعليم؛ ثم من نظرائه، الذين يمنحونه لقباً معيناً (كلقب آية الله في القرن الثاني عشر الميلادي مثلاً)؛ ثم من أتباعه، الذين يعتمدونه كمرجع تقليد، نتيجة احترامهم لمعرفته الواسعة (موسوي 1985). وكان الخميني قد مرّ بهذه المراحل الثلاث عند منتصف السبعينيات. ولكن لقب الإمام قد وضعه فوق مراجع التقليد الآخرين، وكان سبب ذلك عائداً إلى قيادته السياسية أكثر من علاقته بتحصيله العلمي.

وقد غضب مراجع التقليد الآخرون من هذا القلب للترتيب المتسلسل. ورفض العديد منهم حضور سلسلة من الاجتماعات الطقوسية للحداد إحياءً لذكرى مصطفى بن الخميني في قم في خريف عام 1977، حسبما ورد في تقرير للسافاك، لأن «الخطباء الدينيين كانوا سيدعون روح الله الخميني مرجع التقليد غير المنازَع للعالم الشيعي، وكان آيات الله المذكورون أعلاه يفسرون ذلك على أنه إهانة لهم» (**السافاك والربانيون** 1992، ص202). وفي الأسبوع التالي أحيا سوق طهران ذكرى موت مصطفى بالإضراب، متجاهلاً توصية من كبير آيات الله في طهران، السيد أحمد خانساري، بفتح الدكاكين (**دار باراح بي قيام** 1978، المجلد الأول، ص138-139). فكان ذلك نذيراً بالتغييرات القادمة في تركيب هيكل السلطة الدينية.

وفي الأشهر الأولى من عام 1978، حالما ظهرت الحركة الثورية، حاول المتشددون في أول الأمر أن يقنعوا كبار العلماء بالانضمام إلى الحركة، قبل اللجوء إلى طرق أقسى. فقد أدركوا أنهم بحاجة إلى وقوف رجال الدين المعتدلين إلى جانبهم. وقال عالم دين متشدد لآخر في مشهد في شهر شباط / فبراير: «على الجميع أن يضربوا، فنحن لا نستطيع الإضراب وحدنا.» (**باراني امام** 1998 - 1999، المجلد الخامس، ص 716). فكانت الخطّة التكتيكية الأولية هي تحدي المعتدلين علانيةً، وإحراجهم عملياً ليتخذوا موقفاً ثورياً أكثر (انظر أيضاً بخش 1984، ص177 - 186). وقد تكلم

الخميني تكراراً عن هذا الموضوع؛ فقال في عام 1971: «أعدّ أن من واجبي أن أصرخ بكل ما أوتيت من قوة، وأن أكتب وأنشر بكل ما في قلمي من قوة. وليفعل زملائي مثلي، إذا عدّوا ذلك لائقاً، وإذا عدّوا أنفسهم منتمين لأمة الإسلام. وإذا كانوا يعدّون أنفسهم شيعة، فليفكروا قليلاً فيما ينبغي عمله.» (الخميني 1981، ص206).

وكان واحد من أول احتجاجات الشارع الدينية في المرحلة الثورية يدور حول هذا الموضوع أيضاً. ففي السابع من كانون الثاني / يناير عام 1978 نشرت صحيفة وطنية مقالاً يشتم الخميني ويعدّه شاعراً خيالياً وعميلاً بريطانياً، ويجادل بأنه المعارض الوحيد للحكومة بين علماء الدين (صحيفة اطلاعات، عدد 7 كانون الثاني / يناير 1979، ص7). وفي اليوم الآتي أضرب بعض طلبة المعاهد الدينية في قم عن الدراسة، وبناء على نصيحة اثنين من معلميهم (من أتباع الخميني متوسطي المكانة) قالوا: «دعونا نذهب ونسأل «مراجع التقليد» من مدرسي اللاهوت في الأوساط الدينية عن رأيهم في هذا المقال.» (المجيب رقم 7، وهو من طلاب المعاهد الدينية في قم، في مقابلة مع المؤلف، في نيوجيرسي، عام 1989). ولكن هذا السؤال لم يكن احتكاماً محايداً لخبرة كبار السن. بل كان الطلبة المتشددون يعرفون ماهية الرد الذي يريدونه. وكانوا يأملون أن يضغطوا على كبار العلماء كي يشجبوا المقال المهين علناً وأن يعبروا عن التعاطف مع الخميني. وراح عدة مئات من الطلبة يسيرون من بيت إلى بيت، فاصطدموا مع رجال الشرطة عدة مرات في الطريق. وضربوا رجلين اتهموهما بأنهما عميلان للحكومة. وكسروا نوافذ عدة مصارف. وكانوا عندما يصلون إلى كل واحد من أهدافهم يجلسون في باحة الدار وينتظرون خروج آية الله ليخاطبهم (**ذميمة يي خبر نامه**، آذار / مارس ـ نيسان / إبريل 1978، ص16-18؛ وشيرخاني 1998، ص86 - 91).

وتردد كبار العلماء في تأييد احتجاج علني عام. فأبقى شريعتمداري الحشود بانتظاره أكثر من ساعة (شيرخاني 1998، ص38، 201 - 203)، ثم قال لهم: «قبل وصولكم، كنت مشغولاً بالعمل على هذا، وأنا مستمر في التحدث بالهاتف، والكتابة، وإرسال الرسل إلى طهران، وهكذا. وأنا مستمر في العمل على هذا وآمل أنهم [موظفي

النظام] سيمتنعون عن هذا النوع من الإهانات، وأمثالها، ولكنني لا أستطيع أن أعمل أكثر من هذا» (**ذميمة بي خبر نامه** آذار / مارس ـ نيسان / إبريل 1978، ص16). وكان آية الله محمد – رضا غولبايجاني أكثر تعاطفاً بكثير مع المحتجين: «حافظوا على وحدتكم وتضامنكم، واستمروا في تظاهركم السلمي وسوف تصلون إلى النجاح بلا شك» (ص15؛ وشيرخاني 1998، ص37، 86، 143). غير أنه قد صدرت عنه نغمة حزينة معبرة عن عدم الجدوى: «كنت قد أرسلت برقيات إلى أعضاء البرلمان [قبل عدة أعوام، حول قضية أخرى]، ولكنهم لم يعيروها أي اهتمام» (**نابارذي توداها** 1978، ص2). ولم ينجح الطلبة في نشاطهم نجاحاً غير مشروط مع آية الله شهاب الدين نجفي ـ مرعاشي، الذي بلغ به التأثر مبلغاً جعله يبكي أثناء خطابه (شيرخاني 1998، ص88، 110، 144، 152، 174، 204). فقال إنه قد كتب أيضاً إلى طهران محتجاً. وتذرع بكبر سنه ومشكلة المرض في قلبه معتذراً عن بذل المزيد من الجهود. ولكنه بتأييده للمتظاهرين عدة مرات بشكل لا ينقصه التأكيد، حسبما جاء في محتويات مكتوبة نقلاً عن تسجيل صوتي لخطابه: «أتمنى على الله، إن شاء الله، أن يمنحكم مزيداً من النجاح.... حقق الله أمانيكم، التي ستقوّي الإسلام بمشيئة الله، وتقوّي القرآن، وتقوّي الدين بإذن الله» (ص242).

وفي اليوم الثاني لجولة الطلاب، في 9 كانون الثاني / يناير فتح رجال الشرطة النار على جمهور المحتشدين، فقتلوا خمسة شبان (ص283 - 291) وانتشرت شائعات عن أعداد من الضحايا أكبر من ذلك بكثير (**انقلابي إسلامي** 1997 - 1999، المجلّد الثاني: ص17؛ وشيرخاني 1998، ص74، 226؛ وستمبل 1981، ص91)، فكانت تقديرات المعارضين الإسلاميين تصل إلى 300 قتيل (دافاني 1998، المجلد السابع: ص48؛ الخميني 1982، ص285، 297، 299). وعندئذ شرع مراجع التقليد بإطلاق تصريحات أكثر حدة ووضوحاً. غير أنهم ركزوا على المأساة، وليس على شرعية الدولة؛ ودعوا إلى حفلات حداد، ولكن ليس إلى احتجاجات سياسية (**دار براح بي قيام**، المجلد الأول: ص83 - 89). ورد الخميني من منفاه بمديح تهكمي غامض: «لقد عبرّ مراجع الإسلام العظام في قم عن أنفسهم بشجاعة، سواء في

خطاباتهم أم في تصريحاتهم [المكتوبة]، بما فيها التصريح الذي أصدروه منذ يومين أو ثلاثة، بمناسبة اليوم الأربعين على المذبحة والإضراب العام الذي أمروا به في ذلك اليوم، وقد ذكروا من هو المسؤول عن المذبحة. صحيح أنهم لم يذكروه صراحة، بل بشكل ضمني، وهذا أكثر فاعلية. فليحفظ الله صمودهم.» (1981، ص212 - 213). وقد استمر هذا التحرك طيلة سنة الثورة: فقد راح المتشددون الإسلاميون يتحدون الإصلاحيين ويضغطون عليهم بالدعوات العلنية للانضمام إلى الحركة الثورية، وهكذا كان الاصلاحيون يُجَرّون جرّاً إلى الأمام مع شيء من التمنع والتردد.

واتبع الثوريون تكتيكاً آخر هو تعريض أنفسهم لقمع الدولة كي يزيدوا المعتدلين تشدداً. وعلى سبيل المثال، فقد دعا جميع كبار علماء الدين إلى ضبط النفس في حفلات يوم الحداد الأربعين على قتلى قم في كانون الثاني / يناير. وكما قال شريعتمداري في رسالة مفتوحة: «إننا نتوقع أن يحافظ جمهور المسلمين على الوقار والهدوء الكاملين في ممارسة الاحتفالات المذكورة» (<u>دار براح بي قيام</u>، المجلد الأول: ص88).

غير أنه في مدينة تبريز الشمالية الشرقية، رفض الإسلاميون أن يحافظوا على الهدوء. فعندما وصل المشاركون في الطقوس التذكارية إلى المسجد المركزي، وجدوه مغلقاً وتحت حراسة الشرطة (فاراز ها إي، 1989، ص28-35؛ نهاوندي 1981، ص120-121). فتجمع حشد سرعان ما صار عدوانياً؛ فاجتاحوا رجال الشرطة ثم بدأوا في تخريب المصارف، ودكاكين الخمر، والمباني الحكومية. وتعترف كثير من مصادر المعارضة أن الجمهور، وبعبارة أدق المتشددين هم الذين بدؤوا بالعنف (مراد حسالي خمانه 2001، ص11؛ والطلبة المسلمون الوطنيون 1978، ص62 - 64؛ <u>وروزشوماري انقلاب</u> 1997-1999، المجلد الثاني، ص603-604؛ وشيرخاني 1999، ص27، 42؛ واتحاد الطلبة 1978، ص11-12). وليست هوية هؤلاء المتشددين واضحة، شأنها شأن الكثير عن أحداث ذلك اليوم. غير أن من المحتمل أنهم كانوا من أتباع الخميني، إذ إن مجموعة المواجهة المتجانسة الوحيدة الأخرى في تبريز ـ وهم طلبة الجامعة ـ كانت في ذلك اليوم مشغولة باحتجاجاتها الخاصة بها في حرم جامعة تبريز (<u>انقلابي إسلامي</u> 1997-1999، المجلد الثالث: ص33؛ ورجائي

خراساني 1984، الشريط المسجل رقم 1، ص21). وكان رد فعل الدولة تطبيقاً كثيفاً للقوة، فجلبت قوات ودبابات من قواعد قريبة. وكما حدث في قم في كانون الثاني / يناير، كان التقدير ان الصادران عن الجهات الرسمية وعن المعارضة لعدد الإصابات شديدي الاختلاف. فقد اعترفت الحكومة بسقوط أقل من عشرة قتلى (انقلابي اسلامي 1997-1999، المجلد الثالث، ص37؛ وروزشوماري انقلاب 1997-1999، المجلد الثاني: ص601)، بينما ادعت المعارضة أن عدد الإصابات كان خمس مئة (الغار 1983، ص103؛ وفيديراسيوني محاسلين ودانشجوياني إيراني دار فرنسي 1978، ص78). غير أن مراجعات حديثة مؤيدة للثورة لتلك الأحداث قد ذكرت بشكل محدد قاطع أن عدد القتلى الإجمالي كان 13 (انقلابي اسلامي 1997-1999، المجلد الثالث، ص37؛ وشيرخاني 1999، ص143-176).

وفي مساء يوم حدوث الشغب في تبريز سمع شريعتمداري أن مطالبته بالهدوء قد تم تقويضها، فكرر تعليماته لممارسة إضراب بالبقاء في البيوت: «لا يسمح بأي تعبيرات متشنجة أو مظاهرات مدمرة» (السافاك والروحانيات 1992، ص217). ومع ذلك، فنتيجة للعمل الاستفزازي والقمع الذي تلاه شَعَر شريعتمداري بأن عليه أن يخرج ببيان مؤيد للمتشددين، الذين كان يدين أساليبهم. وهكذا تساءل: «عندما لا تحترم الحكومة نفسها القانون، وتميز في تطبيقه، فما الذي يمكنها أن تتوقعه من الآخرين؟» (دافاني 1998، المجلد السابع، ص99). فلم يكن هذا جيداً بما فيه الكفاية عند المتشددين، الذين نددوا بشريعتمداري، وخلعوا عنه ثوب العلم عندما استولت الحركة الثورية على السلطة. وكان من بين اتهاماتهم له أنه قد انتقد الانتفاضة البطولية في تبريز وعدّها هدامة (بارسا 1989، ص202).

وكان تكتيك المتشددين الثالث هو تهديد علماء الدين المعتدلين بالضغوط العنيدة، بتذكيرهم — وبطريقة ينقصها الاحترام أحياناً ـ بأن إذعانهم للسلطة لن ينفع شعبيتهم بشيء. وهذا نوع من الضغط تخصص به آية الله محمد صادوقي، الزميل المقرب من الخميني من أيام دراسته كطالب في الثانوية الشرعية في قم في ثلاثينيات القرن العشرين (خلخالي 1982 - 1983، المجلد الثاني: ص577. فبعد

مذبحة كانون الثاني / يناير، سافر صادوقي إلى قم من بيته في يزد ليستأذن كبار العلماء في حشد احتجاج ضد النظام. فطلبوا منه أن ينتظر موافقتهم (بارانی امام 1998-99، المجلد الثاني، ص93). وفي أواخر آذار / مارس عام 1978، بدا أنه قد قرر أنه انتظر بما فيه الكفاية، فنظم مظاهرات تكريماً لذكرى شهداء الشهر السابق (المجلد الثاني، ص105؛ وخلخالي 1982-83، المجلد الثاني، ص582؛ دار براح بي قيام، المجلد الثالث: ص20-24). ففتحت قوات الأمن النار على المتظاهرين الذين تدفقوا من مسجد صادوقي، فقتلت منهم 27 حسب التعداد الرسمي، أو أكثر من مئة حسب مصادر المعارضة (دار براح بي قيام، المجلد الثالث، ص26). وبعد ذلك لم يعد صادوقي يساوم على أي تسوية. وفي رسالة بعثها إلى آية الله أبي القاسم الخوئي، مرجع التقليد المُسَيَّس نسبياً في النجف كتب يقول: «لم تُسْمَع من جانبكم جملة وحيدة تعبر عن اشمئزازكم من هذه الأعمال [التي قامت بها الدولة] الرهيبة وكراهيتكم لها. إن الصمت إزاء أعمال لا إنسانية قد يكون إشارة بالموافقة على مثل هذه الخيانة (ذميمة بي خبر نامه، تموز / يوليو ـ آب / أغسطس 1978، ص16-17). وكتب في رسالة إلى آية الله خدامي في أصفهان: «إن الناس، ولاسيما الشباب، يتوقعون من رجال الدين أن يقودوهم. وإن صمت رجال الدين رداً على الناس مناقض لتوقعاتهم. وإن الصمت الأخير لرجال الدين كان باهظ الكلفة جداً للجماعة الدينية» (بارسا 1989، ص204). وقال في برقية أرسلها لمراجع التقليد القياديين الثلاثة في قم: «إن قسوة هذا النظام القمعي أكبر من أن تصفها الكلمات وأكبر مما تخطه الأقلام... إن شعب إيران المسلم طال انتظاره لإذاعة أوامر القادة الدينيين العظام، والناس يعدون الأيام بفراغ صبر» (صادوقي 1983، ص68).

ولقد شكلت اللهجة العدوانية لمثل هذه الرسائل ابتعاداً عن مجاملات الاتصالات الدينية ورفضاً للتراتب الديني التسلسلي الراسخ. فكان استخدام عالم متوسط المكانة لمثل هذه اللغة في مخاطبة علماء أكبر منه سناً وقدراً يشير إلى أن هيكلية شبكة المسجد كانت آخذة في التحول وبحلول خريف عام 1978، كان هذا التحول قد بلغ حداً جعل السافاك يذكر في أحد تقاريره أن «علماء الدين من منتصف الطريق يعبرون

عن تضامنهم مع علماء الدين المتشددين كي يحموا مركزهم نفسه بين المؤمنين» (سافاك والروحانيات، 1992، ص245).

ولقد كانت الثورة الإيرانية بعيدة عن العنف إلى حد لافت للنظر؛ بالمقارنة مع الحركات الثورية الأخرى، ولكن الهجمات الشفهية كانت تدخلها أحياناً ظلال من التهديد وحتى الهجوم المادي الجسدي على علماء الدين غير الثوريين. وربما قام المتشددون في أيار/ مايو بتهديد خانساري وعلماء دين آخرين في طهران ممن كانوا يعارضون التعبئة الثورية، ولو أن هذه المعلومات مشكوك فيها لأن مصدرها موظف ملكي كان يرغب في تشويه سمعة المعارضة (أرشيف محفوظات الأمن الوطني 1989، الوثيقتان 1397 و1398). وفي شهر آب/ أغسطس أبلغت شرطة الأمن في مشهد أن «علماء الدين المؤيدين للحكومة يختارون عدم الانحياز إلى أي طرف خوفاً من اضطهاد المتعصبين الدينيين، أو أنهم يرغمون على الاشتراك في اجتماعات [المعارضة]» (ياراني إمام 1998-99، المجلد الخامس، ص758). وفي أيلول/ سبتمبر، عندما التقى شريعتمداري مع موظفي النظام المسؤولين (روحاني 1982، ص146-157) وحاول أن يطلق حملة للاعتدال السياسي، «كان رد الفعل السلبي على محاولات شريعتمداري الأولى المترددة فيه من الشدة والتهديد... ما جعله ينزلق منتكساً إلى صمت منزعج ورسمي» (بايندر 1979، ص53). وبعد أشهر قليلة هاجم المتشددون بيتين لعالمي دين مؤيدين للحكومة في ديزفل، وضربوا ثالثاً في شوارع طهران (بارسا 1989، ص201؛ والنيويورك تايمز، 29 كانون الثاني / يناير 1979، آ ص4).

وبحلول أوائل عام 1979، عندما سقطت سلالة بهلوي كان الزعماء الشيعة غير الثوريين قد أخرسوا أو أقنعوا بالانضمام للحركة الثورية. ففي مدينة بعد أخرى وجد العلماء المثقفون كبار السن أنفسهم يفقدون شعبيتهم لصالح علماء شباب أكثر اندفاعاً. فآية الله محمد – تقي عالمي، الأكثر علماً ولكن أقل ثورية، فقد مكانته لصالح آية الله أسد الله مدني في همدان (خسروخافار 1979، ص87). وآيتا الله عبد الله شيرازي وحسن قمي في مشهد وجدا نفسيهما تحت تأثير من هم أدنى منهما مكانة من «حجج الإسلام» (ياراني إمام 1998-1999. المجلد الخامس، ص838). وفي أصفهان تراجع خدامي أمام آية الله جلال الدين طهاري وآخرين. أما مراجع التقليد

الكبار الثلاثة في قم، فقد تبجّح الممثل الرئيس للخميني، آية الله محمد بهيشتي في حديث له بالهاتف تنصت عليه السافاك في كانون الأول / ديسمبر 1978 بقوله: «إنهم آخذون في التعاون معنا، ولكن لا أحد يستمع إليهم» (المجلد الثالث، ص388). ولا بد أن التحول في تركيبة الهيكل كان قد اكتمل ما دام ثلاثة من أصحاب أكبر الشخصيات نفوذاً في الإسلام الشيعي قد تضاءلت مكانتهم إلى هذا الحد.

دروس عن الشبكات الإسلامية

يجب أن نلاحظ أن السياق الإيراني متميز. فإيران هي أكبر مجتمع شيعي في أمة غالبيتها الساحقة من السنة. وإن التطورات في إيران ينبغي عدم ترجمتها تلقائياً إلى تعميمات شاملة عن الإسلام. والواقع أن الثورة الإيرانية نفسها، بالرغم من كثير من التنبؤات، وبالرغم من بذلها لأفضل ما في وسعها من الجهود، قد فشلت في أن يكون لها تأثير الدومينو على المجتمعات الإسلامية الأخرى. فإلى جانب الخلافات العقائدية الآيديولوجية، فإن شبكة المساجد الشيعية لها تميز تنظيمي في كون هذه المساجد مستقلة عن الدولة أكثر بكثير من معظم شبكات المساجد السنية في العصر الحديث. فمراقبة النظام الملكي البهلوي لشبكة المساجد وقمعه لها لم تكن مستفيضة الاتساع مثل سيطرة الدولة الفعلية الكلية على المؤسسات الدينية في مصر مثلاً. وربما كان علماء الدين الإيرانيون القياديون جبناء، ولكنهم على الأقل لم يكونوا معينين من قبل الحكومة. وبالإضافة إلى ذلك فإن علماء الدين الشيعة كانوا يجمعون قسماً لا بأس به من أموالهم من أتباعهم المؤمنين، وليس عن طريق ما توزعه الدولة من الإنفاق بصورة غير مباشرة. والواقع أن أحد الدروس التي استمدتها الحركات الإسلامية المتشددة من الثورة الإيرانية هو الحاجة إلى خلق مؤسسات دينية ذاتية التمويل. فالمجموعات المتشددة في مصر وغيرها دشنت مساجدها غير القانونية في شقق وأقبية فارغة، فراحت قوات الأمن تغلقها بسرعة عند تمكنها من تحديد مواقعها.

وبالرغم من أن السياق الإيراني فريد من نوعه، فإنني أقترح بأن مشاركة شبكة المساجد في الثورة الإيرانية يمكن أن تعلمنا ثلاثةدروس عن الشبكات الإسلامية ـ بصورة عامة ـ بل وعن جميع الشبكات الاجتماعية.

(1) إن الشبكات يجب أن تبنى ويعاد بناؤها باستمرار لا ينقطع. فالتقاطعات المفصلية، ومسامير الدواليب، والهياكل لا تشكل شبكة إلا إذا ظل الناس يصونونها ويحافظون عليها ويحافظون عليها من خلال التفاعل المستمر باطراد. ومع ذلك فإن هذا التفاعل عرضة للعطب دائماً. فقد يتآكل مع الزمن عندما يستكشف الناس أنماطاً جديدة من التفاعل، مثل أساليب الحياة المعلمنة (العلمانية) التي كانت تقلق علماء الدين في إيران بشكل كبير. وقد يتفجّر من الداخل بسبب الانشقاقات، كما حدث عندما انقسم اليساريون الإسلاميون في إيران إلى طوائف في سبعينيات القرن العشرين، بحيث تبنت بعض مجموعاتهم الماركسية العلمانية. أو قد يتعرض هذا التفاعل لضغوط خارجية كتلك الموصوفة في هذه المقالة: مثل المراقبة والقمع اللذين طبقهما النظام الملكي الإيراني على شبكات المساجد الشيعية. فهذه الضغوط مع الزمن جعلت مهمة شبكات المساجد في تكثير نفسها بالاستنساخ مهمة صعبة ـ أو أن عملية تكثيرها ـ أجريت عبر قنوات أنماط وجدتها الدولة أقل تهديداً لها.

(2) قد تكون لدى الشبكات أغراض متنوعة ليس من السهل تحويلها إلى أهداف أخرى. وحتى عندما تكون الشبكات قادرة على صيانة نفسها فإن أنماط علاقاتها الاجتماعية قد توجه لخدمة مصالح معينة، لخدمة الدولة، ولبناء جماعة، ولكسب المال، أو لإعالة نفسها ببساطة. وعندما يحاول المتمردون في الشبكة أن يعبئوها ويحشدوا طاقاتها لمصالح مختلفة ـ كالتغلب على الدولة مثلاً ـ فإن هيكل الشبكة قد يكون عقبة، كما قد يكون مساعداً (كورزمان 1998ب). فقد اضطر علماء الإسلام المتشددون في إيران إلى بناء شبكة مضادة، وإلى إعادة تفعيل جمعية مدرسي الثانويات الشرعية في قم، التي كانت في حالة سبات، وأوجدوا مجموعات جديدة مثل جمعية علماء الدين المناضلين في طهران، والمجلس الثوري، الذي قام بتوجيه الثورة في شهورها الأخيرة من طهران. فقد تطلب الأمر شبكة جديدة لتجنيد الشبكة القديمة والسيطرة عليها.

(3) إن الشبكة يجب عدم تجسيدها إلى مادة ملموسة، بل إن عملية التجسيد نفسها يجب أن تصبح هدفاً للدراسة. إن التفكير في الشبكات بعدِّها «أشياء» لها وجود مستقل قد يكون مضللاً. وإن مثل هذا التفكير هو الذي جعل مراقبي الثورة الإيرانية يأخذون لقطة صورة آخر الخط ونهاية السباق أو الشوط لشبكات المساجد، وأن يفترضوا أنها كانت موجودة على هذه الشاكلة طيلة الوقت. ومع ذلك فإن الفاعلين لاعبي الأدوار أنفسهم يعاملون الشبكات أحياناً وكأن لها وجوداً مستقلاً، ويكيفون سلوكهم نفسه بموجب ذلك. فخلال الثورة الإيرانية، على سبيل المثال، نجد أن الافتراض بأن الخميني كان تحت إمرته ولاء واسع الانتشار من خلال شبكة المساجد قد جعل إيرانيين من مختلف الاقتناعات السياسية يرون فيه البديل المجدي الوحيد للشاه، وأن يعطوه تأييدهم لهذا السبب (كورزمان 2004). فالشبكات يمكن أن يكون لها فاعلية حقيقية من خصائصها الفعلية إذا صار الناس يدركونها على أنها حقيقية.

ملحوظة

أشكر زملائي المشاركين معي في مؤتمر الشبكات الإسلامية في جامعة ديوك في آذار / مارس عام 2001 على تعليقاتهم ومقترحاتهم. إن أجزاءاً من هذه المقالة تُبْنَى على ما كتبه كورزمان عام 1994.

محمد قاسم زمان

الفصل الرابع

نطاق النزعة الإسلامية العالمية وحدودها ولغة العلماء الاستطرادية

في وقت ما من القرن الرابع عشر الميلادي، وصل الرحالة ابن بطوطة، من شمال إفريقية (1304 - 368)، إلى نيودلهي، عاصمة الدولة الإسلامية في الهند. فعينه السلطان قاضياً لعاصمته الإمبراطورية[1]. ويخبرنا ابن بطوطة في **رحلته** أن هذا التعيين قد حصل وبالرغم من أنه كان لا يتحدث بلغة البلد المحلية. وبالإضافة إلى ذلك، وكما أوضح للسلطان محمد بن تغلق (الذي امتد حكمه من عام 1324 إلى عام 1351) فإنه كان من أتباع المذهب المالكي من الفقه السني الذي كان سائداً في موطنه بشمال إفريقية، بينما كان معظم سكان الهند الشمالية متمسكين بالمذهب الحنفي (ابن بطوطة، ص513؛ غِبّ، المجلد الثالث، ص747). ومع ذلك لم يرغب السلطان في إعادة النظر بقراره.

إن تعيين ابن بطوطة قاضياً في دلهي هو تبيان لما كان الباحثون كثيراً ما يصنفونه على أنه الصفة «العالمية» للمجتمعات الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة[2]. ولم يكن هذا المثل نموذجياً بحال من الأحوال طبعاً لطريقة المعاملة التي يلقاها زائر أجنبي في بلاد بعيدة. ومع ذلك فإنه – مثل حياة ابن بطوطة المهنية ككل ـ يوحي بوجود مؤثر وفعال للغة للبيان والعلم والمعرفة مشتركة وقائمة منذ زمن طويل، وأفكار مشتركة عما يشكل معرفة ثمينة، وكيف كان يتم تفصيل تلك المعرفة، والحفاظ عليها ونقلها[3]. فعند انتهاء ترحاله وأسفاره، كان ابن بطوطة «قد زار ما يعادل 44 من البلدان الحديثة»، وقطع في أسفاره نحو 73000 ميل (دَنْ 1986، ص3، 12 ـ الحاشية رقم 2). وبينما يمكن عزو جزء كبير من هذا الانجاز الرائع إلى طاقته وإلى حظه السعيد الذي جرب

تأثيره مرات متكررة، فقد كانت هناك لغة خطاب ومحادثة سهلت ترحاله واستقباله في أماكن غير معروفة له. وهذه «اللغة» هي التي مكنت ابن بطوطة من أن يُعينَّ قاضياً في أرض تبعد آلاف الأميال عن موطنه الأصلي، حتى عندما كان لا يتحدث باللغات المحلية التي يتواصل بها الناس مع بعضهم بعضاً في حياتهم اليومية (4).

ويسعى هذا الفصل إلى تفحص بعض جوانب لغة الخطاب الديني هذه، وكذلك بعض جوانب قصورها ومحدوديتها. وسوف نأخذ ابن بطوطة كدليل لنا هنا. ولكن تركيزي هو على الإسلام الحديث، وليس سلام العصور الوسطى بالدرجة الأولى. على الرغم من أن ابن بطوطة نفسه لم يكن عالم دين له أي تميز (غب، المجلد الأول صX - IX؛ ودن 1986، ص312)، فقد اشترك في تقليد من المعرفة الدينية، وهو تقليد كان من بين الأسس المهمة للرعاية الأبوية التي تمتع بها في دلهي، وكذلك اهتمامه الخاص (الظاهر المعروض في أسفاره كلها) بالحياة المهنية للذين كانوا يشاركونه في ذلك التقليد، وبحظوظهم ومصائرهم. ومنذ زمن طويل قبل ابن بطوطة، وحتى يومنا هذا، ظل علماء الدين المسلمون الباحثون يؤكدون هويتهم، وسلطتهم، وتطلعاتهم للتحدث مع بعضهم بعضاً، ومع أجيال العلماء السابقة لهم في سياق مصطلحات هذه اللغة المشبعة بروح هذا التقليد الجماعي وعبقريته. فما الذي تعنيه رغبة علماء الدين المثقفين تقليدياً بالتحدث بهذه اللغة، والقدرة على استخدامها في سياقات الحداثة الكثيرة التغير بشكل جذري ومستمر؟ وما هي حدود قصور هذه اللغة؟ وما هو الضوء الذي يمكن أن يسلطه فهم نطاق هذه اللغة وحدودها على كيفية إبراز تفاصيل الخطاب الديني في العالم الإسلامي المعاصر؟ هذه بعض الأسئلة التي أرغب في البحث فيها والتعامل معها في هذه المقالة. ولكن الإحساس بعالم ابن بطوطة الخاص يمكن أن يقدم شيئاً من السياق للنظر في هذه المسائل.

حدود عالمية ابن بطوطة

لم تكن دلهي هي المكان الوحيد الذي لقي فيه ابن بطوطة استقبالاً جيداً، ولا حتى المكان الوحيد الذي عمل فيه قاضياً. ففي عام 1341 قرر سلطان دلهي، محمد بن

تغلق، أن يرسله كسفير إلى حاكم الصين، وبذلك أطلقه للشروع فيما ثبت لاحقاً أنه رحلة طويلة، وخطرة، ولكنها مليئة بالأحداث دائماً. فقد حملته تلك الرحلة إلى جزر المالديف، ومالابار، وسومطرة، وأخيراً إلى الصين الجنوبية. وخلال هذا الجزء من أسفاره احتل منصب القاضي المسؤول في جزر المالديف لمدة ثمانية عشر شهراً[(5)]. ومهما كان بطء إيقاع خطواته في رحلته هذه، فإن حقيقة كونه يتنقل كسفير لسلطان دلهي، وكونه عمل قاضياً في المدينة الإمبراطورية، قد جعله اختياراً جذاباً لهذا المنصب في المالديف (ابن بطوطة، ص582، 590؛ وغب، المجلد الرابع: ص834، 843، ودن 1986، ص232). ويدعي ابن بطوطة أنه قد تردد في قبول الخدمة بهذه الصفة. ولكن كان من الواضح أنه يعي مقدار النفوذ العظيم الذي يتمتع به القاضيين سكان المالديف، وكان حريصاً على جذب انتباه الوزير الأعظم إلى مواهبه الخاصة. ولم يبق ابن بطوطة مجهولاً أو مغموراً بسبب توبيخه القاسي للقاضي السابق له، عندما راح يقول عنه «إنه لم يفعل أي شيء بطريقة صحيحة.» (ابن بطوطة، ص581-82. 588؛ وغِبّ، المجلد الرابع، ص833-34، 840). وههنا ما يخبرنا به عن كيفية تصرفه عندما «أُرغِم» على أن يصبح قاضياً:

عندما عُيِّنت، بذلت أقصى جهدي لإقامة مواصفات رسوم الشرع. فلم تكن هناك دعاوى قضائية كالتي في بلدنا. وكانت أول عادة سيئة غيّرتها هي بقاء النساء المطلقات في بيوت أزواجهن السابقين، حيث كنّ جميعاً يفعلن ذلك حتى يتزوجن أزواجاً آخرين. فمنعت ذلك. وقد مثل أمامي حوالي خمسة وعشرين رجلاً ارتكبوا هذه المخالفة. فأمرت بضربهم وعرضهم في الأسواق، وإبعاد مطلقاتهم عنهم. وبعد ذلك أصدرت إنذارات قضائية صارمة بضرورة أداء الصلوات. وأمرت رجالاً بالانطلاق إلى الشوارع والأسواق بسرعة بعد صلاة الجمعة، وأمرت بضرب أي شخص يكتشفون بأنه لم يؤد الصلاة وعرضه في الأسواق. وأمرت الأئمة والمؤذنين بالمواظبة على أداء واجباتهم، وبعثت برسائل إلى جميع الجزر بتعليمات مماثلة. وحاولت أن أقرر نوعية الملابس التي ينبغي أن ترتديها النساء، ولكنني لم أفلح في تدبير ذلك (ابن بطوطة، ص588؛ وغِبّ، المجلد الرابع، ص840-841).

ويخبرنا ابن بطوطة أن سكان المالديف كانوا مسلمين ذوي عقيدة صحيحة، ونية طيبة، وتمسك بالحق (ابن بطوطة، ص594؛ وغب، المجلد الرابع، ص824). وعلى عكس سكان دلهي، ولكن مثل ابن بطوطة نفسه، فقد كانوا متمسكين بالمذهب المالكي في القانون (ابن بطوطة، ص579؛ وغِبّ، المجلد الرابع، ص830). وكان يجب أن تسهل هذه الحقيقة عمله بينهم. ومع ذلك فبالرغم من لهجة تهنئة الذات فإن الرواية السابقة عن كيفية تصرفه قد تشير إلى حدود قدرة الناس على تحمل تطبيق الشريعة كما يفهمها ابن بطوطة. وفي مكان آخر، عند الحديث عن «الضعف الجسدي» للسكان المحليين، يخبرنا ابن بطوطة عن أناس أغمي عليهم في حضرته عندما أمر ذات مرة بقطع يد سارق (ابن بطوطة، ص574؛ وغِبّ، المجلد الرابع: ص824). وبالرغم من أنه لا يتوقف لوصف تفاصيل تلك الواقعة ـ وهو بالتأكيد لم يرها بهذه الطريقة ـ فإن من المعقول أن لدينا هنا مثالاً على العادة المحلية وهي تحدد نطاق معايير الشريعة، حتى في صفوف أناس كانوا فيما عدا ذلك مسلمين «جيدين» بشهادة ابن بطوطة نفسه. فإذا كان يمكن عدُّ شخص ما ممثلاً أصيلاً للتقليد المذهبي الإسلامي وجذاباً لأي موضع محلي معين نظراً <u>لهذا السبب بالذات</u>، فإن تمسكه الحماسي بما يراه معايير ذلك التقليد وأوامره، قد يكون من الصعب أن يتقبله السكان المحليون مع ذلك. فسلفه في منصب القاضي والذي كان ابن بطوطة يرى أنه «لم يفعل أي شيء بطريقة صحيحة»، قد يكون مع ذلك قابلاً للتوفيق بين معايير الشريعة وبين العادات المحلية، أو لترجمة المعايير المذكورة إلى عادات محلية. غير أن ابن بطوطة لم يقيض له أن يبقى طويلاً في جزر المالديف. وبالرغم من أن سبب مغادرته بالدرجة الأولى كان هو المنافسات السياسية التي وجد نفسه متورطاً فيها، فلعله قد واجه عقبة قصور اللغة المعرفية التي سهلت استقباله في بادئ الأمر.

وهذا الشيء نفسه ربما يكون صحيحاً بالنسبة لتجربته في دلهي نفسها، حيث عمل قاضياً لما يقرب من ثمانية أعوام (دَنْ 1986، ص3). وفيما عدا ذلك فإن روايته عن ملاحظاته وتجاربه في الهند كانت غنية. ومن اللافت للنظر فيها أنه لا يخبرنا بشيء يذكر عن تصرفاته في منصب القضاء. كان السلطان يعرف أنه لا يتكلم اللغة المحلية.

فعين له نائبين يساعدانه في وظيفته قاضياً (ابن بطوطة، ص513؛ وغِبّ، المجلد الثالث: ص747). فقد كان في بعض الأحيان يصدر أحكاماً قانونية، ويؤدي وظائف أخرى مما كان القضاة قد يكلفون به في ذلك الوقت (ابن بطوطة، ص526، 544؛ وغِبّ، المجلد الثالث: ص762 - 63، والمجلد الرابع: ص789؛ ودَنْ 1986، ص205). وكما هو الأمر بالنسبة للقضاة الآخرين، فقد كان متوقعاً منه أن يحيل القضايا التي لا تقع ـ أو لا يُسمَح لها أن تقع ـ تحت طائلة صلاحية الشريعة، إلى سلطات قضائية «علمانية». وكان حاضراً عندما كانت هذه الأخيرة تصدر أحكامها، أو عندما يتم تنفيذ أحكامها[6]. ولكنه في مناسبة واحدة على الأقل شكا إلى السلطان أنه لم يكن لديه الكثير مما يفعله كقاض (ابن بطوطة، ص522؛ وغِبّ، المجلد الثالث، ص759)، ومن الممكن أن منصبه في دلهي كان فخرياً احتفالياً أكثر منه حقيقياً. فحتى مع نائبيه ربما كانت هناك قيود تحدّ من قدرة قاضٍ مالكي أجنبي على تأدية عمل فعال في بيئة إمبراطورية، هندية شمالية، حنفية المذهب.

لقد رأينا حتى الآن في تعيين ابن بطوطة القادم من شمال إفريقية في منصب قضائي في دلهي مثالاً يوضح لنا النزعة العالمية الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة (ولاحظنا في هذا السياق قيوداً معينة تحد من هذه النزعة العالمية). ولكن ليست هذه هي الطريقة الوحيدة لتفسير هذا الأمر. فابن بطوطة لم يكن الأجنبي الوحيد الذي حظي برعاية السلطان التكريمية في دلهي في ذلك الوقت. ومع ذلك فإن محمد بن تغلق، السلطان الذي منح رعايته لابن بطوطة وغيره، كان بعيداً عن تمثيل المعيار في هذا المجال وفي مجالات كثيرة أخرى. وكما يلاحظ بيتر جاكسون، فإن هذا السلطان قد «بذل جهوداً أعظم من جهود أي حاكم آخر لدلهي كي يجتذب لخدمته مسلمين من كل بقاع العالم الإسلامي» (1999، ص 294). ولكن هنوداً كثيرين كانوا بالمثل قد تلقوا رعايته. وكما يجادل جاكسون، فإن جوانب الرعاية هذه كانت «ذراعين لسياسة تهدف إلى خلق وزن مقابل لتأثير النبلاء المسلمين الهنود، لأن السلالة التغلقية لم تكن قد وصلت إلى الحكم إلا قبل ذلك ببضعة أعوام، وفي مواجهة معارضة عنيدة من المسلمين الهنود» (ص 294). وهكذا فإن استقبال ابن بطوطة في دلهي ليس تعبيراً

عن تجسيد مادي دائم للنزعة العالمية الإسلامية، ولكنه يقع في مكان أفضل هو نقطة الالتقاء بين طموحه من جهة وجدول الأعمال السياسي للسلطان، من جهة أخرى. وكما لاحظنا، بالإضافة إلى ذلك، فربما كانت هناك قيود على كمية النزعة العالمية لدى القاضي المغربي التي يمكن إن تكون مقبولة لدى المتأثرين بوجوده بين ظهرانيهم.

ومع ذلك، فإنه إذا كان من واجبنا أن لا نبالغ في جاذبية هذه النزعة العالمية، فإننا لا ينبغي أن نهمل أهميتها كذلك، وحتى لو كانت مواهب ابن بطوطة تتناسب جيداً مع أهداف السلطان السياسية المحددة، فإن الشيء الجدير بالتركيز عليه هو وجود لغة خطاب مفهومة عبر المجتمعات الإسلامية جعلت هذا التناسب ممكناً. وبالطبع لم تكن دلهي وجزر المالديف هي الأماكن الوحيدة التي فتحت هذه اللغة أبوابها لابن بطوطة. بل إن روايات أسفاره مليئة بأمثلة مشابهة. وعلى سبيل المثال، فبين الجماعات الإسلامية على ساحل ملابار، وجد نفسه في حضور الحكام المسلمين المحليين، ولكن أيضا مع صوفيين وعلماء من أماكن نائية. ذلك أن أناساً مثل «الفقيه التقي من موغاديشو ... الذي أمضى أربعة عشر عاماً يدرس في مكة، وعدداً مماثلاً من الأعوام في المدينة ... ورحل إلى الهند والصين» كانوا كالمرآة يعكسون بعض نزعة ابن بطوطة العالمية، وقدرته نفسها على العثور على بيت وعلى صوغ علاقات في أماكن بعيدة (ابن بطوطة، ص 561، وغِبّ، المجلد الرابع، ص 809). وهو يتحدث عن حضور مناقشات في المذهب الفقهي الشافعي ـ وهو مذهب سنيّ آخر واسع الانتشار كان سائداً في آسية الجنوبية ـ بحضور سلطان محلي مسلم في سومطرة، ويصف جماعات من المسلمين، وفقهائهم وقضاتهم في الصين (ابن بطوطة، ص 619، 627، 646؛ وغِبّ، المجلد الرابع، ص 878، 888 - 910)، وكل ذلك أثناء تقديمه صوراً مذهلة عن مدى ترابط أنحاء عالمه:

ذات يوم [في فو ـ شو في الصين] ... وصلت سفينة كبيرة تعود لقاضٍ من أكثر الناس حظوة باحترام [المسلمين المحليين]. ... وسئلتُ إن كنت أوافق على استقباله .... ودهشت عند سماع اسمه، ولكن عندما تحدثنا ... خطر ببالي أنني أعرفه ... فقلت: «من أي بلد أنت؟» فقال: «من سبتة»، فقلت له: «أنا من طنجة». فحيّاني

مرة أخرى وبكى، وبكيت أنا أيضاً، وقلت: «هل زرت الهند؟ «فقال : «نعم، كنت في العاصمة دلهي» وعندما قال لي ذلك تذكرته فقلت: «هل أنت البشري!» فقال : «نعم.» كان قد جاء إلى الهند مع خاله أبي القاسم، من مرسيا. وكان عندئذٍ صغيراً ودون لحية، ولكنه كان واحداً من أقدر الطلاب؛ وكان قد حفظ الموطأ [كتاب أصول الفقه المالكي] ... وفيما بعد لقيت أخاه في بلاد السودان. وكم كان الفرق بينهما بعيداً ! (ابن بطوطة، ص 637 – 638؛ وغِبّ، المجلد الرابع، ص 899 – 900؛ وانظر أيضاً دَنْ 1986، ص 260، 281، 296).

نطاق اللغة التقليدية وحدودها في العالم الحديث

إن لغة المعرفة التي كان ابن بطوطة يتشارك فيها إلى حدّ ما مع أعداد لا تحصى من القديسين والعلماء الذين التقى بهم طيلة أسفاره، بل ومع آخرين عديدين، كانت لها قيود كثيرة. ومع ذلك فقد كانت قابلة للديمومة، كما تشهد بذلك أسفار كثير من الرحالة الآخرين[7]. فقد كان محمد شبلي النعيمي (المتوفى عام 1914)، العالم من شمال الهند الذي تلقى ثقافة تقليدية، والذي كان في مقدمة الجهود المبذولة لإصلاح المؤسسات الإسلامية في الوسط الاستعماري البريطاني، قد زار استانبول والقاهرة في عام 1892، فتحدث بلغة شبيهة بلغة ابن بطوطة، ويتوقع أن يفهمها منه الناس ولم يكن ذلك شيئاً غير معقول.

غير أن شبلي كان في الوقت نفسه شديد الوعي بأن الزمن قد تغير. والواقع أنه (على عكس ابن بطوطة) كان هذا بالضبط هو سبب شروع الشبلي في أسفاره: في وقت كان فيه المسلمون يواجهون تحدياً لم يسبق له مثيل هو الذي كان يمثله لهم إخضاعهم للحكم الاستعماري. فكان الشبلي يريد التعرف على أحوال مؤسسات التعليم الإسلامي في المراكز الكبرى الأخرى للثقافة الإسلامية، كي يستنبط طرقاً لإصلاح المؤسسات المماثلة في وطنه. وفي أثناء أسفاره راح يشعر بأن نظام التعليم التقليدي في الهند ـ بالرغم من كل عيوبه ـ كان في الواقع أفضل مما رآه في استانبول والقاهرة. فكان ذلك إدراكا مثبطاً كشف له عن الأوقات الصعبة التي يعاني منها مثل ذلك التعليم في كل مكان. وبالرغم من ذلك كان هناك عالم من التعليم التقليدي يستطيع المرء أن

ينتسب إليه. ويصف شبلي هذا العالم وقدرته على أن يكون معروفاً فيه وصفاً لا يخفي الرضى عن الذات. وفي طريقه إلى اسطنبول، كان قد توقف مرحلة قصيرة في إزمير، حيث التقى مع بعض علماء الدين المحليين في مكتبة مجاورة للمسجد:

بعد صلاة [الجمعة]، يتجمع هنا معظم العلماء والمؤلفين وعندما وصلت إلى هناك ... وقد أن تم تقديمي، قال أحدهم: «كنا نناقش لتوّنا قضية [قانونية]، فدعونا نتذكرها ثانية إن رغبتم». فوافقت على ذلك بسرور. وكانت القضية هي المتعة [وهي ممارسة شيعية مثيرة للخلاف تسمح «بزواج» مؤقت لقاء تعويض مالي]...

فتحدثت عن هذه القضية بشكل مطول، ووافق الجميع على آرائي. ولم يكن أولئك الناس قادرين على التحدث بالعربية أو فهمها، ولذلك تحدثت بالفارسية. ومثل هذه المناقشة والمداولة تجري عادة بطريقة شديدة التهذيب، وهذا أسلوب شائع في هذه البلاد. وبالنسبة للشخص الغريب، ليست هناك طريقة أفضل من هذه للقاء العلماء وتطوير العلاقة معهم [هنا] ... وقدر لهذا النوع من الجلسات العقلية أن تصبح سبباً كبيراً لنجاحي أثناء هذه الأسفار، بل إنها قدمت لي في بعض الأحيان مخرجاً من مصاعب لم تكن لديّ وسيلة أخرى لمعالجتها (شبلي النعيمي، بلا تاريخ، ص 24).

إن مثل هذه التفاعلات ـ ولغة الخطاب المشتركة التي تمثلها ـ كثيراً ما ظلت تميز ثقافة العلماء المعاصرين، وخاصة الأكثر بروزاً بينهم. ولعله ليس هناك علماء دينيون يوضحون قوة هذه اللغة ونفوذها أفضل من السيد أبي الحسن علي الندوي (المتوفى عام 2000) الذي ظل زمناً طويلاً رئيساً لندوة علماء لكْناوْ في الهند، وكان أحد مؤسسيها، وهي حركة كانت تسعى لتجميع علماء آسية حول منبر مشترك يروجون منه رؤية جديدة لوحدة إسلامية، وتعليم إسلامي «منصلح». وكانت الندوة متوجهة عن وعي وقصد نحو العالم الإسلامي، وخاصة العربي. وكان خريجو دار العلوم كثيراً ما يتفاخرون بشدة بإتقانهم للغة العربية. وهذا التوجه هو الذي جعل أبا الحسن علي

الندوي واحداً من أبرز العلماء على المسرح الإسلامي العالمي خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

وقد كتب الندوي عن سلسلة واسعة من الأشياء التي شملت التاريخ، والسياسة، والفكر الديني الإسلامي، وسير الرجال الصالحين، وسيرة ذاتية مفصلة، مستخدماً لغته المحلية (الأوردو) ، لغة مسلمي الهند الشمالية وباكستان، وكذلك اللغة العربية. ومن بين كتاباته المعروفة أفضل معرفة خارج جنوب آسية انتقادات عنيفة مستفيضة ضد «مادّية» الحداثة الغربية، وتنديداته بنوعية القومية العربية الوحدوية العلمانية، أو «الناصرية» التي تبلورت بأقوى شكل ـ كما تدل على ذلك هذه التسمية الأخيرة لها ـ على يد الرئيس المصري جمال عبد الناصر [الذي حكم من عام 1952 إلى عام 1970]. وبعض كتابات الندوي الجدلية، التي كثيراً ما كانت موجهة بشكل واعٍ ومقصود إلى العرب، وجدت زاوية مريحة، بل ومثمرة، في السياسة الإسلامية الدولية في خمسينيات القرن العشرين وستينيّاته. وقد رأى السعوديون في الأفكار الناصرية عن الوحدة والاشتراكية العربية تهديداً خطراً لمبادئ الإسلام. وراح الندوي وزملاؤه في ندوة العلماء يتمتعون بحظوة ورعاية سعودية كبرى. وطيلة عدة عقود في أواخر حياته، احتل الندوي مناصب ذات تأثير في عدة منظمات إسلامية دولية يرعاها السعوديون. وفي عام 1980 حصل على جائزة الملك فيصل المتميزة التي تحمل اسم الملك السعودي (المتوفى عام 1975). وقد ازدهرت ندوة العلماء تحت رئاسته، فاجتذبت رعاية مالية من الخارج، وانفتاحات جديدة لخريجيها في كثير من البلدان العربية.

غير أننا يجب أن لا نحصر الاعتراف الذي حصل عليه الندوي في العالم الإسلامي والعربي بالتأييد السعودي له، بالرغم من أن هذا يبدو مغرياً. فمن الأفضل رؤية هذا الاعتراف في سياق عمر طويل من الاشتباك المتواصل مع التحديات التي واجهت العرب والإسلام. وهو اشتباك مستمد من توجه ندوة العلماء نحو العالم العربي، ولكن بدقة أكثر من اقتناع الندوي أيضاً بأن الحفاظ على هوية المسلمين الثقافية والدينية في الهند لا يمكن أن يرتكز إلاّ على شعور بالانتماء إلى العالم الإسلامي الأكبر.

وحسب وصف العالم المصري يوسف القرضاوي المقيم في قطر (والذي سنتحدث عنه أكثر فيما بعد). فإن هذا الاقتناع قد جعل الندوي « سفيراً مؤكداً، ليس لشعب الهند وحده، بل كذلك لجميع المسلمين غير العرب، يمثلهم في البلدان العربية، وفي أوساط العلماء، والوعاظ، والمفكرين العرب ....، في مؤسساتهم العلمية الجامعية والدعوية، ولدى روابطهم الثقافية والدينية (2001 ب، ص 145).

ولكن الاعتراف بالندوي في العالم العربي والإسلامي كان يعني كذلك نوعاً جديداً من النفوذ المؤثر في الهند، ومكانة سياسية جديدة في الوطن. ولذا لم يكن عجيباً أن يكون الندوي في منتصف الثمانينيات هو الخيار الواضح لقيادة مجلس قانون الأحوال الشخصية لمسلمي عموم الهند في جهده لإلغاء قرار مثير للخلافات والنزاعات الكبيرة كانت قد أصدرته المحكمة الهندية العليا. وكانت القضية تنطوي على استئناف قدمته مسلمة معوزة هي شاهبانو طالبت فيه بالنفقة من زوجها السابق. وكان التفسير القياسي للشريعة لا يسمح بمثل هذا الدعم بعد انتهاء أشهر العدة الثلاثة التي تعقب الطلاق. ولكن المحكمة العليا لولاية ماضيا براديش، ثم المحكمة الهندية العليا، حكمتا لصالح شاهبانو. وذهب رئيس المحكمة الهندية العليا إلى حد تقديم تفسير للقرآن كي يجادل ضد التقليد القانوني الإسلامي الراسخ منذ زمن طويل. بشأن هذه القضية. ولقي هذا الحكم ترحيباً من كثير من المسلمين المؤيدين للتحديث بعدّه إصلاحاً للقانون الإسلامي تمس الحاجة إليه. ولكن العلماء وغيرهم من الشرائح المحافظة في سكان الهند المسلمين رأوا في هذا القرار تدخلاً لا يمكن التسامح فيه من ولاية يسيطر عليها الهندوس، عن طريق ذراعها القانونية، في قانونهم المقدس وتقاليدهم القانونية[10] وبالنسبة للعلماء، لم تكن القضية بالدرجة الأولى هنا هي تحسين مركز النساء المسلمات وحقوقهن، بل هي الهوية الدينية للجماعة الإسلامية. وكانت على المحك أيضاً مسألة مَنْ يمثل الإسلام وما درجة الإقناع التي يمكن بها تقديم الادعاء بهذا التمثيل. وفي هذا الصدد كان العلماء يملكون ميزة على معارضيهم التحديثيين لأن العلماء كانوا يحظون باعتراف واسع (حتى في الرسوم الكاريكاتورية الشعبية) بأنهم ممثلو التقليد الديني الإسلامي والأوصياء عليه. وكانت للندوي مكانة رفيعة،

ليس في الهند وحدها، بل في الخارج أيضاً وهي مكانة لم يتردد في تذكير رئيس الوزراء الهندي راجيف غاندي بها، كما يعترف بذلك في سيرته الذاتية (الندوي 1983 - 1997، المجلد الثالث: ص 113 – 134) فكانت للندوي ميزة كبيرة على الزعماء المسلمين الهنود الآخرين. وفي آخر الأمر، استمعت الحكومة إلى العلماء وأتباعهم بانتباه أكثر من استماعها لأي شخص آخر. وهكذا فإن حكم المحكمة تمت إزاحته جانباً عن طريق تشريع برلماني في عام 1986، وتأكدت سلطة الذين كانوا يدعون أنهم يتحدثون باللغة الاستطرادية للتقليد الإسلامي.

غير أن هذه الواقعة، إذا كانت قد أوضحت اعتراف الدولة الهندية بسلطة العلماء، فإنها قد ركزت بالقدر نفسه على الحدود المقيدة لقدرة العلماء والتحديثيين المسلمين على التواصل مع بعضهم بعضاً بنجاح. ومن المدهش، أنه حتى الزعماء الدينيون للبهرة الداوديين، وهم طائفة من الشيعة الاسماعيليين الذين ينظر إليهم علماء السنة بارتياب كبير، كانوا على وفاق مع العلماء في معارضتهم لحكم المحكمة الهندية العليا في قضية شاهبانو[11]. ولكن من المهم بالقدر نفسه أن العلماء ومؤيدي التحديث قد اصطفوا على جانبين متعارضين في هذا النزاع الخلافي. فاتهم مؤيدو التحديث الحكومة الهندية بما لا يقل عن «السمسرة» للعلماء. وكما تحدث المؤرخ «العلماني المؤيد للتحديث» مشير الحسن بلهجة من التفجع، فإن «الدولة الهندية... قد عززت القيادة الدينية – السياسية... وتجاهلت رأي المسلمين الأحرار الليبراليين في قضية شاهبانو كي تتفاوض مع مشايخ المسلمين»[12].

وفي الحديث عن الصعوبات المتأصلة في تمثيل آراء ومعتقدات «جماعة لغوية» أو ترجمتها إلى آراء ومعتقدات جماعة أخرى، كان الفيلسوف الأخلاقي آلاسدير ماكنتاير قد جادل بأن «الحصيلة في كل حالة من جعل تلك المعتقدات مفهومة عند عضو جماعة أخرى بما يكفي لتمكينه من تقويمها تنطوي على إعطاء تلك المعتقدات مواصفات تجعل رفضها محتوماً»[13]. ذلك أن مثل هذه الجماعة اللغوية تمثل تقاليد مختلفة:

إن تصورات الشجاعة، والعدالة، والسلطة، والسيادة، والملكية، وماهية الفهم، وماهية العجز عن الفهم، هذه كلها... مفصلة بإحكام من نماذج أصلية يمكن العثور

عليها في النصوص الشرعية المعترف بها اجتماعياً.... فعندما تتواجه جماعتان لغويتان متميزتان ولكل واحدة منهما كتلة نصوصها الشرعية وصورها النموذجية الخاصة بها، وتقليدها في تفصيل وبلورة المفاهيم في هذا السياق ولكن كلاً منهما تفتقر إلى معرفة القدرات اللغوية التي تدعمها تقاليد الجماعة الأخرى، فإن كلاً منهما سوف تعرض معتقدات الجماعة الأخرى في مسار تجريدها من التقليد ذي الصلة، وبطريقة تضمن حصول سوء التفاهم (1987، ص392).

وقد جادلت في مكان آخر بأنه بالرغم من التحويلات الكثيفة التي فرضتها الحداثة على مؤسساتها وخطابها، فإن العلماء يستمرون في تحديد هويتهم وسلطتهم في سياق تقليد إسلامي استطرادي شديد الغنى والتعقيد. فبينما يعترف مؤيدو التحديث، والإسلاميون، و«مفكرون دينيون جدد آخرون» اعترافاً واضحاً بالنصوص الإسلامية الأصولية، فإن العلماء ملتزمون التزاماً نموذجياً بتقليد تفسيري متبلور تاريخياً تؤدي الإشارة إليه إلى جعل أي قراءة معينة للنصوص الأساسية أو النصوص الأخرى تجد معنىً وشرعية لخطاب العلماء[14]. وحتى عندما يتشارك العلماء مع غيرهم في النصوص، فإن هناك طريقة للتعامل معها كثيراً ما تكون مميزة لثقافة العلماء (وهم في كثير من الحالات لا يتشاركون مع غيرهم، كما في حالة النصوص التي هي جزء من منهج المدرسة). وعلى عكس ذلك، كما جادلت روكسان يوبين، فحتى الإسلاميون الحاصلون على تعليم جامعي، عندما يوضحون معاييرهم الإسلامية – ثم يسعون إلى رؤيتها منفذة تنفيذاً علنياً عاماً – على أساس قراءة جذرية جديدة للقرآن، يظل موقفهم «مضاداً للتأويل» وتعتمد سلطته نفسها على إنكارهم لكون قراءتهم غريبة، أو جديدة، أو أنها «قراءة» على الإطلاق (1999، ص86). فهناك إذاً شعور بأن التحديثيين المسلمين والعلماء هم أعضاء لجماعات لغوية متمايزة. وهذه حقيقة تعززها اللغات الفعلية التي تستمد منها كل جماعة ديمومتها الفكرية، التي يفضل منتسبوها على الأغلب أن يعبروا بها عن أنفسهم (وهي حقيقة تذهب إلى ما هو أبعد من هذه اللغات)[15]. ولعل النزاع حول قضية شاهبانو هو مثال جيد كأي مثال لتوضيح الصعوبات التي يواجهها أعضاء جماعة لغوية ما في القدرة على تبرير طريقة

تفكيرهم لجماعة أخرى في سياق لا يبدو لهذه الجماعة الأخرى سطحياً أو حتى خبيثاً غير شريف، وهي طريقة سيكون «مصيرها الرفض المحتوم» على أي حال، على حد وصف ماكنتاير.

وبالطبع فإنني لا أرغب في أن أقترح بأن وجود جماعات لغوية متمايزة هو شيء جديد في الإسلام. إن التمايزات بين المتمتعين بميزة فهم الأشياء «على حقيقتها» وبين الآخرين جميعاً توجد عليها شهادات واسعة في الخطابات الفلسفية، واللاهوتية، والصوفية وغيرها في إسلام ما قبل الحداثة. وعلى سبيل المثال، فبينما كان الفلاسفة المسلمون يصرون بشكل نموذجي مطرد على أنهم يتحدثون عن الحقائق نفسها التي دعا إليها النبي محمد ﷺ، ولو توصلوا إليها وعبروا عنها بطريقة مختلفة[16]، فإنهم كانوا غالباً مقتنعين بأن أي جهد للاتصال مع من هم خارج صفوفهم النخبوية المتميزة لن يقتصر أثره على الحكم بفشل محتوم على لغتهم الفلسفية، بل سيجعلها شديدة الخطر كذلك. فقصة حي بن يقظان حكاية فلسفية ألفها الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن الطفيل (المتوفى عام 1185م)، وهي تحكي كيف أن طفلاً ترعرع وحده في جزيرة مهجورة، يتمكن من اكتشاف حقائق ما وراء الطبيعة من خلال عقله دون مساعدة. وقراءة هذه القصة تستحضر إلى الذهن كيف كان الكثيرون من الفلاسفة المسلمين ينظرون إلى الطريق المؤدي إلى الوصول لمثل تلك الحقائق. ليس هذا فحسب، بل إن القصة أيضاً حجة على محدودية اللغة نفسها[17]. إذ إن بطل القصة، حيّ بن يقظان، لا يستغرق وقتاً طويلاً في تعلم لغة الجماعة التي تسكن جزيرة مجاورة عندما يقابل شخصاً قد غادر تلك الجماعة بعد أن ظل جزءاً منها مدة طويلة (غودمان 1972، ص160). ولكن عندما يعود الاثنان إلى المدينة كي يعلما الناس كيف ينظرون إلى الحقائق دون غلالات الصور، والمجازات والمؤثرات الخارجية، يكتشف حيّ بسرعة محدودية قدرته حتى على التواصل مع أكثر العقول موهبة ولو أنها عقول غير فلسفية. وبالرغم من أن ابن الطفيل يصف فشل حيّ بأنه رفض مستمعيه أن يذهبوا إلى ما وراء المظاهر الخارجية للقانون، فإن من الواضح هنا أيضاً أن القضية التي على المحك هي فشل نوع من اللغة في الاختراق والوصول إلى جماعة لغوية أخرى. وعندما

أدرك حيّ هذا الفشل «اعتذر، وتنصّل مما قاله». وتتابع القصة: «فقال لهم إنه قد اهتدى إلى النور وأدرك إنهم على حق. وحثهم على التمسك بقوة بشرائعهم المنظّمة لسلوكهم الخارجي وأن لا ينغمسوا في أشياء لا تعنيهم، وأن يقبلوا باستسلام كل العناصر الإشكالية في التقاليد وأن يتجنبوا الأصالة والبدَع» (ص164).

وينبغي أن تكفي هذه القصة التحذيرية هنا لتوضح أن مشكلة الجماعات اللغوية المختلفة ليست مشكلة حديثة. فبالرغم من هذه المشكلة، استطاع ابن بطوطة أن يعمل قاضياً على بعد نصف العالم من أرض موطنه. ومع ذلك لم يستطع حيّ أن يجعل نفسه مفهوماً لدى سكان جزيرة مجاورة. ويمكن المجادلة بأن بداية الحكم الاستعماري ـ في الهند مثلاً ـ قد ساعدت على صياغة تجانس جديد لخطاب يتجاوز الخصوصيات السابقة للغات المحلية. وبدرجات متباينة، وعلى مستويات مختلفة، يمكن رؤية هذا التجانس الجديد في جهد موظفي الاستعمار البريطاني لتطوير وتوحيد مقاييس بعض اللغات الهندية التي واجهوها، ولإبراز الإنكليزية في آخر الأمر بعدّها «لغة الإمبراطورية»[18]. ولكن هذا ـ كما أوضح عالم الأعراق والحضارات البشرية برنارد كوهن – كان ينطبق بمعنىً ما على قيام الاستعمار البريطاني للهند «بغزو مجال معرفي نظري كان يحتله عدد كبير شديد التنوع من العلماء، والمفكرين، والمدرسين، والكتّاب، والكهنة والمحامين، والمسؤولين، والتجار، والمصرفيين الهنود، الذين كانوا سيتحولون هم ومعرفتهم إلى أدوات للحكم الاستعماري (1985، ص283). وأثناء هذه العملية بدأت تتطور لغة خطاب جديدة. ولكن إذا كان النظام الاستعماري والأنظمة التي جاءت بعده قد قامت بخلط أشكال المعرفة وطرائق الخطاب في أطر مشتركة متجانسة، فإنها قد أسهمت بالقدر نفسه في إيجاد شروخ انقسامية جديدة فيما كان تقاليد متجانسة في السابق.

إن الجماعات ذات الخطاب، الآن كما في الماضي، ظلت تتطور باستمرار. ولكننا يجب أن لا نتصور أن مثل هذه الجماعات هي بالضرورة نتاج الحداثة، ولإنتاج الحداثة حصراً. وبالمثل يجب أيضاً أن لا نبالغ في وصف صلابة الحدود فيما بين تلك الجماعات ـ مثل الحدود في الإسلام بين التحديثيين، والإسلاميين، والعلماء.

والواقع أن حياة الندوي العملية تشير إلى بعض الطرق التي كان يلتقي بها الإسلاميون والعلماء أحياناً خلال القرن العشرين، حيث كثيراً ما يُعزى للندوي فضل إدخال فكرة «الجاهلية الجديدة» إلى الدوائر العربية ـ الإسلامية، وهي فكرة تعيد إلى الأذهان «عصر الجاهلية» الذي قضى عليه مجيء الإسلام، ولكنه عاد إلى الظهور في «الجاهلية الوثنية» للعالم الحديث، مع قوميته العلمانية، ونزعته المادية، ومختلف آلهته المزيفين الآخرين. ويبدو أن هذه القضية في توصيف خصائص العالم قد جاءت في الأصل من أبي الأعلى المودودي (المتوفى عام 1979) من باكستان، وهو أحد أبرز العقائديين في القرن العشرين، وقد ارتبط الندوي مرحلة قصيرة مع جماعته الإسلامية. وقد أعيدت صياغة هذه الفكرة بطريقة جذرية على يد المفكر الإسلامي المصري سيد قطب (المتوفى عام 1966) وأصبحت في كتاباته المتأخرة هي حجر الزاوية في تبرير إسقاط النظام في مجتمعات كمجتمع موطنه مصر (زمان 1998 آ، ص71 الحاشية رقم 62). وكان سيد قطب قد كتب مقدمة لأشهر كتب الندوي، وهو الكتاب المعنون <u>ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين</u>؟ وقد ظل الندوي طيلة حياته العملية محافظاً على علاقات وديّة مع كثير من الإسلاميين العرب.

وكان جزء من نجاح الندوي في العالم العربي يعود سببه إلى مثل هذه العلاقات، التي عززتها الرعاية السعودية للقضايا والاهتمامات التي كان يشارك فيها الندوي زملاءه. ولكن كان هناك جزءٌ آخر من نجاحه سببه قدرته على الكتابة بمصطلحات لم تكن شائعة بين العلماء الأكثر ميلاً للتقاليد. وكانت إحدى الطرق التي اختلفت فيها دار العلوم التابعة لندوة العلماء (التي تلقى الندوي تعليمه فيها) عن بقية المدارس في الهند هي بالضبط اهتمامها بأن تغرس في أذهان طلبتها إتقاناً قوياً صلباً للغة العربية الحديثة، مع توقع أن سهولة تعاملهم بها ستصبح أساساً لارتباط فكري متواصل مع العالم العربي والإسلامي المعاصر. وكان هناك شيء من الاهتمام بتعليمهم اللغة الإنكليزية كذلك، ولو أن الحماس لها كان أقل من الحماس للّغة العربية الحديثة بدرجة ملحوظة. وكان الندوي في كتاباته المستفيضة يعتمد أحياناً على أعمال مكتوبة باللغة الإنكليزية، وعلى الرغم من استخدامه لمعرفته بالإنكليزية وبالمجتمعات الغربية

لدعم مواقفه الجدلية، فإنه كان بذلك يوحي لقرائه بأن لديه معرفة مباشرة بهذه المجتمعات (القرضاوي 2001 ب، ص146). وكان ذلك، بالإضافة إلى قدرته على الكتابة لجمهور واسع من المتعلمين وليس فقط لزملائه العلماء، قد أسهم في انتشار كتبه في جنوب آسية المسلمة وفي العالم العربي.

ولم يكن الندوي فريداً بين العلماء المحدثين في الاهتمام بمخاطبة جمهور إسلامي واسع ومتنوع، وبقدرته على هذه المخاطبة. بل إن يوسف القرضاوي، الذي ألف سيرة حياة للندوي مليئة بالإعجاب به، والذي يمكن القول بأنه أكثر العلماء تأثيراً في العالم الإسلامي المعاصر، كان أكثر منه قدرة على البيان الواضح. وهو يحمل شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر، مقر التعليم الإسلامي العالي منذ ألف عام، وقد حصل عليها عام 1973. وقد كتب بشكل مستفيض عن القانون، والطقوس الإسلامية، والسياسة الإسلامية المعاصرة، وبعض جوانب الفكر الإسلامي، وعن العولمة التي لم تكن أقل شأناً من تلك الموضوعات. وقد سعى في كثير من أعماله إلى تعزيز رؤيته لإسلام «معتدل» يبتعد عن الارتباط الجامد بالحجج القديمة الماضية، تماماً كما يرفض أن يتبع العالم الحديث في كل طرقه، إسلام يتطلع إلى أن يكون معتدلاً في سياسته كاعتداله في أي ساحة أخرى[19]. وعلى عكس الندوي، فإن القرضاوي يكتب بالعربية فقط. ولكنه لم يقتصر على استخدام الطباعة، بل راح يستخدم تقنيات المعلومات الآليكترونية لنشر آرائه. وكتاباته تصل بشكل واسع إلى كثير من المجتمعات الإسلامية.

والقرضاوي، كخريج للأزهر، هو نتاج زمن كان فيه المعهد الأول للتعليم الإسلامي يتعرض لإصلاحات كبرى تشرف عليها الحكومة. وتاريخ الإصلاحات الطويل في الأزهر يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر، فإن أبرز المبادرات الحكومية الفعالة لإعادة تركيب هيكل ذلك المعهد قد تم الاضطلاع بها تحت حكم الرئيس عبد الناصر في عام 1961. ولم يكن هدفها مقتصراً على تنظيم شؤون الأزهر بشكل أفضل فحسب، بل شمل أيضاً تأمين حصول خريجيه على تحصيل أساسي في العلوم الدنيوية الحديثة. وكما أوضحت مالكة زغل، المتخصصة بالعلوم السياسية، فإن إحدى النتائج غير المتوقعة لهذه المبادرة كانت إنتاج علماء استطاعوا أن يتواصلوا مع الاتجاهات الإسلامية المتركزة في الأوساط

الجامعية بطرق ربما لم تكن ممكنة من قبل: ذلك أن الإصلاحات الحكومية في الأزهر قد عملت على «تسليح» العلماء بلغة جديدة يفهمون بها العالم من حولهم ويحاولون بها أن يجعلوا هذا العالم يفهمهم، وبذلك صار من الممكن عقد تحالفات جديدة بين الإسلاميين وعلماء الأزهر، كما صار من الممكن حصول بروز جديد لدور الأزهر في الشؤون العامة في مصر (1995، 1999). وبهذه اللغة الجديدة استطاع القرضاوي أن يبلور أفكاره ويُحكم عرضها بتفصيل كبير الفعالية. وقد فعل ذلك مع بقائه متحالفاً بشكل وثيق مع الإخوان المسلمين ـ أقدم أحزاب مصر الإسلامية وأكبرها نفوذاً ـ وبذلك صار واحداً من الأمثلة البارزة على العالم ذي الثقافة التقليدية الذي يبني جسوراً عبر المسافة بين الإسلاميين المعاصرين والعلماء.

ومن بين كتابات القرضاوي الكثيرة سلسلة حديثة نسبياً من الكتب التي تسعى إلى تقديم عرض مفصل لتعاليم حسن البنّا (المتوفى عام 1949) مؤسس الإخوان المسلمين. فانطلاقاً من «المبادئ العشرين» لحسن البنّا، التي هي بيان مختصر عن أهدافه وخطوطه التوجيهية الإصلاحية يخطط القرضاوي لتخصيص عدة مجلدات «لمعالجة قضايا متنوعة بشأن القانون، والنظرية القانونية، والإيمان، والتطبيق ـ في المجالات التي أصبح فيها الصراط [المستقيم] مبهماً غير واضح»[20]. وقد تم نشر بضع مجلدات فقط حتى الآن، ولكن المشروع يشير بوضوح إلى مدى إخلاص القرضاوي للبنّا ومثله الإسلامية العليا. ولكن هذا المشروع، يمكن قراءته على أنه شيء أكثر طموحاً وأهمية أيضاً، أي بعدّه جهد عالم لتخصيص نص إسلامي ويعيد كتابته وفق تقليد العلماء الاستطرادي. فانظر إلى هذا المثل. إن أحد مبادئ البنّا العشرين ينصّ على ما يأتي:

> إن رأي القائد [الإمام] أو نائبه يجب إتباعه في القضايا التي لا يتوافر حولها شيء في النصوص الأساسية، أو في الحالات التي يمكن تفسير النصوص الموجودة فيها عن القضايا ذات الاهتمام العام بطرق مختلفة. [ويجب إتباع رأي القائد] ما دام لا يتعارض مع مبدأ [محدد] تنص عليه الشريعة. أما [بالنسبة لرأي القائد نفسه]، فإنه قد

يختلف باختلاف الظروف ومع تغير العادات وطرق ممارستها. فالمبدأ الأساسي في قضية الممارسات العبادات هو العبادة [كما هي موصوفة] دون أخذ ماهية «معناها» في الحسبان: ولكن في ممارسة العبادات [فإن المبدأ] هو مراعاة أساسها المنطقي، والقواعد التي تحكمها، وأغراضها. (اقتباس يستشهد به القرضاوي 2000 ب، ص7-8).

وهذا المبدأ مستخدم كأساس لكتاب القرضاوي المعنون: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، وهو كتاب في أكثر من ثلاث مئة صفحة ويقدم مناقشة مستفيضة للمفاهيم الفقهية عن المصلحة (العامة)، وكما يوحي بذلك عنوان الكتاب «**السياسة الشرعية**». إن كتابة تعليقات مطولة مفصلة على أساس نصوص شديدة الاختصار ومبهمة المعنى أحياناً ليست بالطبع شيئاً جديداً في التقليد المعرفي للعلماء[21]، وبالرغم أنه ليس من المألوف، في أفضل الأحوال، أن يعامل العلماء المحدثون النصوص كأساس لجهودهم التأويلية. ولكن هذه السلسلة من الكتب لا تعدّ في أفضل الأحوال تعليقاً على «المبادئ العشرين» لحسن البنّا - بالرغم من أن هذا بالضبط هو ما يشير إليه فحواها - بل بعدُّها توضيحاً مناسباً يقدمه عالم دين معتمد لما ينتج عن أي مبدأ ديني معين، وأين يتواجد موقعه في التقاليد الفقهية. وحتى مع استمرار القرضاوي في إعلان إخلاصه لفطنة البنّا وذكائه (وليس هناك سبب للشك في إخلاص هذا الإعلان)، فإن القرضاوي يزودنا هنا بمثل لافت للنظر من اللغات المختلفة التي يتحدث بها الإسلاميون والعلماء حتى عندما يظهر أنهم واقفون على الجانب نفسه.

والفرق هو في أخف حالاته في المثل المذكور أعلاه، بالرغم من أنه ليس ضئيل الأهمية، ولكن الإسلاميين والعلماء كثيراً ما كانوا يختلفون بطرق أبرز ظهوراً وأقل لطفاً وكياسة (زمان 2002، ص102-108). وهذه الخلافات كثيراً ما تكون معروضة بشكل أكمل في مواقف العلماء إزاء أصحاب نزعة التحديث المسلمين وعلاقتهم بهم. ولكن حتى هنا لا يمكن الإبقاء دائماً على التمايزات الحادة. فالآباء المؤسسون للتحديث الإسلامي مثل المصري محمد عبده قد تلقوا تدريباً تقليدياً على أي حال. كما

أن محمود شلتوت وعبد الحليم محمود، اللذين توليا مشيخة الأزهر خلال ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، كان فيهما مشابه مع كثير من التحديثيين المسلمين(22). وبالمثل فإن التدريب الإسلامي «التقليدي» الذي حصل عليه القرضاوي في الأزهر هو نتاج زمن كان فيه هذا المعهد يتعرض لبعض الإصلاحات التحديثية الجذرية، كما لوحظ آنفاً. وفي الوقت نفسه فإن التزاماته نفسها تجعل من الصعب أحياناً تمييزه عن المسلمين الذين أثر عليهم تأثيراً كبيراً (ومثل هذا التمييز ليس مفيداً دائماً). ومثل هذه التحذيرات التوضيحية تذكرنا بأن الفئات المصنفة «كعلماء» و«إسلاميين» و«تحديثيين» هي بعيدة عن التجانس وأن هناك علماء دين معينين تلقوا تدريباً تقليدياً قد تكون لديهم أشياء مشتركة مع النظرة الإسلامية أو التحديثية للعالم أو مع النظريتين كليهما، تماماً كما أن التحديثيين والإسلاميين قد يعتمدون سلسلة من المواقف. ومع ذلك فبالرغم من هذه التحذيرات التوضيحية فإن المثل السابق عن اعتماد القرضاوي «للمبادئ العشرين» لحسن البنّا، وكذلك النزاع الخلافي الذي أثارته قضية شاهبانو بوحيان أيضاً بوجود لغات خطاب مختلفة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة(23). فإذا لم يكن يراد لنا أن نرسم حدودنا بينها بصرامة أكثر من اللازم فإن علينا أيضاً أن نحذر من انهيار هذه الحدود في وهم خطاب مشترك.

فإلى أي حد يعي العلماء مثل القرضاوي الحواجز اللغوية التي تحدثت عنها في هذا الفصل وإلى أي مدى يعترفون بها؟ وكما لوحظ آنفاً، فإن القرضاوي قد أصرّ مراراً في كتاباته على طريق للاعتدال. ففيما يتعلق بمطالب التقاليد المتعارضة، يرى القرضاوي أن الاعتدال هو رفض جانبي التطرف: أي التمسك الجامد بتراث القرون الوسطى الإسلامي الفكري والديني من جهة، والاعتناق الأعمى بلا تساؤل للمعايير والأفكار الغربية المعاصرة من جهة أخرى (2001 آ، ص44). وهو يقترح أن كلاً من هذين النوعين من التطرف يعرقل الطريق إلى حياة إسلامية طيبة في عصرنا الحاضر. وبذلك يفترق القرضاوي عن أولئك الناس (وخاصة من بين العلماء) الذين يرون أن التمسك بالتقليد الإسلامي المبين تاريخياً هو شيء جيد بحد ذاته، أي أنه أضمن وسيلة لتأمين خير الإسلام في أي وقت، بغض النظر عن المتطلبات الخاصة

بذلك العصر. فالقرضاوي يرى أن النصوص الأساسية للإسلام هي المقدسة في حد ذاتها، وليس تقليد الجدل والبحث حولها (ص41-60). وهذا الموقف يقربه مرة أخرى من الإسلاميين في نقدهم للتقليد الإسلامي، بالرغم من أن القرضاوي، كما رأينا، ظلّ مصراً على العمل من خلال المصادر التقليدية، وليس من خارجها، في الاستجابة لما يراه تحديات معاصرة للإسلام.

أما حالتا التطرف اللتان يريد القرضاوي أن يشق طريقه بينهما على أي حال فإنه لا يقف على مسافة متساوية منهما:

> إذا لم نوافق على تقليد الفقهاء والقادة العظام للجماعة من بين أسلافنا لأن تفكيرهم وحلولهم الخلاقة كانت لزمانهم وليس لزماننا...، فإننا بلا شك سنرفض بشدة أكثر نوعاً آخر من التقليد المنتشر بيننا اليوم، وهو تقليد الغرب، الذي يسعى للتحكم بعقولنا وتوجيه حياتنا...، وإحناء رؤوسنا للفكر الغربي...، وسلب جذور إيماننا وثقافتنا وهويتنا الحضارية، وخصائصنا الدينية والفكرية... فهذا تقليد يجب رفضه بلا شك لأنه يمثل اغتراباً لنا اليوم، تماماً كالذي يمثله تقليدنا لأسلافنا. فتقليد أسلافنا هو اغتراب في سياق الزمان، أما تقليدنا للغرب فإنه اغتراب في سياق المكان. والمطلوب هو أن نعيش في زماننا ومكاننا؛ فنحن نريد أن نفكر لأنفسنا بعقولنا، لا بعقول الآخرين... غير أن أسلافنا ـ حتى وهم بعيدون عن زماننا – أقرب إلينا من حيث الفكر والإحساس والإدراك. فنقاط انطلاقهم هي نقاط انطلاقنا، وأهدافهم هي أهدافنا، وطرائقهم هي طرائقنا. ومع ذلك فإنهم لا يعيشون حياتنا... ولا يمكنهم أن يواجهوا تحدياتنا [بالنيابة عنا]... أما الغربيون فهم أبعد عنا [من البعد الزمني لأسلافنا] فمنطلقاتهم ليست منطلقاتنا، وأهدافهم ليست أهدافنا، وطرائقهم ليست طرائقنا. ولذا فإن تقليدهم هو أكثر استحقاقاً للشجب والتوبيخ (ص7-8).

فبالنسبة للقرضاوي إذاً، فإن المسافة التي تفصل المسلمين اليوم عن أسلافهم في عصور ما قبل الحداثة هي من نوع مختلف جداً عن المسافة الفاصلة بين الإسلام والغرب اليوم، أو بدقة أكثر بين أولئك الذين يدينون بالفضل لطرق التفكير «الغربية» والناس الأكثر «اعتدالاً» في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ولكن مع عدّ القرضاوي ذوي النزعة الغربية التغريبية مضللين وغير معتدلين، فإنه ليس هناك شعور بأن الفوارق في الأرضية الخلفية وفي التوجه تفرض أي حواجز قاسية تعرقل التواصل أو التفاهم المتبادل.

والواقع أن القرضاوي يتحدث مراراً عن الحاجة إلى مخاطبة الناس «بلغتهم» ذاتها. وفي كتاب له عنوانه <u>**المسلمون والعولمة**</u> يجادل بأن «العولمة» قد جاءت لترمز إلى سيطرة الولايات المتحدة على بقية العالم، وبأن العولمة بهذا المعنى للاستعمار الجديد تمثل خطراً على الإسلام والمجتمعات الإسلامية (2000 آ، ص9-86). ومع ذلك فإن صدام الحضارات ليس حصيلة حتمية للعولمة، كما يقول القرضاوي عند إشارته لكتاب صاموئيل هانتنغتون، أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفارد.[24] وينبغي على المسلمين وعلى كل الآخرين المهددين بهذه العولمة الاستعمارية الجديدة أن يرصّوا صفوفهم ضد هذا التحدي وأن يعززوا هوياتهم وإمكانياتهم، كما يجادل القرضاوي، ولكن عليهم أن يكونوا مستعدين أيضاً لقبول الأفضل مما تقدمه لهم العولمة (ص132 - 133). والحق أنه إذا كانت العولمة نوعاً من الاستعمار الجديد، فإنها تخلق أيضاً فرصاً لا مثيل لها سابقاً للمسلمين كي يعرضوا دينهم على العالم بمساعدة أجهزة الإعلام الحديثة، و«بلغة العصر الراهن» (ص143 - 44، 146، 137، 149).

ولكن ما معنى مخاطبة الناس اليوم بلغتهم؟ إن تصور القرضاوي لما يتطلبه ذلك يركز على استخدام أجهزة إعلام جديدة للوصول إلى جماهير عالمية جديدة. وكما تشير مناقشته نفسها لتحديات العولمة، فإنها تنطوي على الاشتباك مع مشكلات معاصرة، وقدرة على تطوير استجابة «إسلامية» لها في شيء من المحادثة مع علماء عرب وغربيين آخرين كتبوا عن هذه القضايا. ولكن ما هو مدى إعادة التفكير وإعادة الصياغة الإسلامية التي تتطلبها القدرة على التحدث بلغة اليوم في هذه الدنيا المعولمة؟

ويلاحظ القرضاوي، ليس في سياق الرد على هذا السؤال بدقة، أن هناك حاجة إلى «إصلاح داخلي». وهو بعني بذلك أن يتخلص المرء من الحالة العقلية التي ترغب في العيش في الماضي فقط أو العقلية التي تعزو كل الأمراض إلى مكائد الآخرين؛ ومثل هذا الإصلاح يعني أيضاً أن لا يعتمد المرء على «أسطورة الزعيم الملهم المعصوم»، بل أن يعتمد على الناس أنفسهم، «لأنهم هم الذين يصنعون التاريخ» (ص135-137، مقتبس على ص136). وليس هناك حاجة لأن يكون مثل هذا الإصلاح الداخلي غير مهم أو غير منطقي بأي حال من الأحوال. ومع ذلك فليس من الواضح إلى أي مدى يريده القرضاوي أن يصل في الحقيقة. فهو كثراً ما يصدر في كتابته عن اقتناع بأنه من بين جميع الأنظمة الدينية والأخلاقية فإن الإسلام وحده لديه رسالة يتعامل بها مع المشكلات المختلفة التي يرى أنها تصيب العالم ويجد حلولاً لها: «إنها رسالة الاعتدال والتوازن، الرسالة التي تجمع بين ما هو... روحي وما هو مادي، وبين المثالي والواقعي... والفردي والجماعي، والعلم والإيمان... وغيرها من الأضداد الأخرى التي يظن الناس أن التوفيق بينها لتوحيدها مستحيل. فهي في ظل الإسلام تجتمع كلها معاً في انسجام» (ص143 - 144). إن مثل هذه الصياغات الكبرى والشديدة الإبهام، مشفوعة بإصراره على أن «محتوى الرسالة مستقر، ولكن وسائل نشرها تختلف» (ص147) يبدو أنها تكشف في آخر الأمر عن رأي محدود فيما قد ينجم عن القدرة على التحدث بلغة جديدة حديثة.

لغة إسلامية عالمية جديدة؟

إذا كان العلماء مثل القرضاوي لا يملكون سوى تفهم غير مؤكد للقيود التي تفرضها لغات الخطاب المختلفة على التفاهم المتبادل بين الجماعات اللغوية، فإن أهمية إصراره على التحدث بأسلوب حديث تستحق التأكيد. فحتى إذا كان هذا التفاهم هدفاً غير متحقق، فإن أهميته تكمن في الجهد المبذول لجعل لغة العلماء الاستطرادية ذات صلة بالعالم المعاصر، أو بعبارة أخرى للتعبير عن قضايا واهتمامات معاصرة بتلك اللغة. ويستند هذا الجهد بالطبع على التزام باستمرار التقليد الدراسي المعرفي الذي وسيلته هي هذه اللغة، ولكنه أيضاً توجهه الرغبة في توسيع تأثير ذلك التقليد دون التخلي عن لغته.

ولقد جادلت في كتاب سابق بأن العلماء المحدثين كثيراً ما كانوا قادرين على الكتابة لجمهور متخصص من زملائهم العلماء وللمؤمنين العاديين على حد سواء، وبذلك يتنافسون مع «مفكرين دينيين جدد» في البحث عن جمهور جديد، مع محاولة الحفاظ أيضاً على ثقافتهم العلمية الراسخة منذ زمن طويل (2002، ص38 - 59). وعلى الرغم من أن أجهزة الإعلام والتعليم الجماعي الجديدة كانت بلا شك شديدة الأهمية في جميع أنحاء العالم الإسلامي تقريباً (إيكلمان 1992؛ وإيكلمان وبيسكاتوري 1996، ص37 - 79، 131 - 135)، فإن هذه كلها، وكذلك جوانب التحديث المعاصر الأخرى، لم ينجم عنها بالضرورة تهميش العلماء أو تآكل سلطتهم. غير أنها تحدت العلماء كي يكيفوا خطاباتهم مع سياقات جديدة وأجهزة جديدة. وكثيراً ما قام العلماء بهذا التكيف ببراعة كبيرة في العديد من المجتمعات المعاصرة. وكما ينبغي أن يكون واضحاً مما تقدم، فقد حاولت أن أذهب إلى ما وراء تلك الحجة الجدلية في هذه المقالة لأوضح أن الجهد المبذول لمخاطبة جماهير مختلفة لا يأخذ بالضرورة شكل الكتابة في سجلات مختلفة، ولو أنها متوازية ومتعاصرة الحضور في الوقت نفسه. فالعلماء من أمثال الندوي، والقرضاوي، وشبلي النعماني من جيل سابق لهما، قد كتبوا بالدرجة الأولى لجمهور من المسلمين غير المتخصصين، ولكنهم كتبوا بلغة هي من صلب التقليد الديني الإسلامي تماماً. فما هو لدينا هنا هو لغة تبحث عن جمهور متعدد الأطراف، وعن تفهم عابر لحدود الثقافات المحلية. وهي تبقى لغة العلماء، ليس فقط لأن مستعمليها هم أنفسهم مدربون لذلك، وليس بسبب الالتزام بالتقليد الإسلامي الذي تعبر عنه هذه اللغة، ولكن كذلك لأن مطالب العلماء بالسلطة الدينية يتم التعبير عنها وتوضيحها بأفضل طريقة في سياق مصطلحاتها هذه. فهذه اللغة كواسطة للسلطة هي أساس الارتباطات والشبكات التي كثيراً ما كان العلماء قادرين على صياغتها فيما بينهم عبر ثقافات معينة وخاصة.

ومع ذلك فإن جاذبية هذه اللغة في المجال العام تعتمد بوضوح، ليس فقط على مطالب بالسلطة يقصد بها أن تتجاوب أصداؤها مع استعمالها ولكن كذلك على الإمكانية الواسعة لفهمها. ومثل هذا الفهم الأوسع يهدد أيضاً بإضعاف قوة الحجة

التي يفترض بهذه اللغة أن تحملها. فإذا كان هذا المأزق لا يكمن ببساطة في العجز عن تفهم بعض التحديات التي تمثلها الحداثة للتقليد الديني، فإن الإحساس بالمحدودية الذي لاحظناه في القرضاوي بخصوص معنى التحدث بلغة جديدة قد يكون تعبيراً دقيقاً عنها بالفعل. ولكن ما هو أخطر حتى من هذا المأزق هو أن أجزاء مهمة من لغة العلماء تبقى مع ذلك غير مفهومة لدى كثير من الآخرين، مثل أولئك الذين يتفجعون على استعداد الدولة الهندية «للتفاوض مع مشايخ المسلمين» أثناء النزاع الذي ثار حول قضية شاهبانو. وفي آخر الأمر فإن القرضاوي والندوي يستطيعان أن يتحدثا بشكل مفهوم مع بعضهما ومع علماء آخرين عبر مجتمعات إسلامية أخرى أكثر مما يستطيع أي منهما أن يفعل مع كثير من أصحاب نزعة الحداثة في مجتمعهما نفسه. ومع ذلك فإذا كانت لغة العلماء كالقرضاوي والندوي ليست هي اللغة التي يستطيع كثير من الحداثيين المسلمين أن يسمعوها أو يفهموها، بل ولا يريدون ذلك، فإنها أيضاً ليست ببساطة هي لغة علماء ما قبل العصور الحديثة. إنها فعلاً لغة جديدة، وهي وإن كانت بعيدة عن التسامي فوق القيود الكثيرة المحددة لها، فإنها تطمح مع ذلك إلى أن تصبح أساس نزعة إسلامية جديدة نحو العالمية. وإن جزءاً من الجاذبية الأوسع لهذه اللغة ربما يكون كامناً بالضبط في هذا التطلع الطموح.

الحواشي

(1) ابن بطوطة 1997، ص512 - 513؛ وغِبّ 1958 - 2000، المجلد الثالث: ص747. وهذان الكتابان يشار إليهما فيما يأتي تحت اسمي «ابن بطوطة»، و«غِبّ» على التوالي.

(2) حول ابن بطوطة بعدّه مثالاً بارزاً على النزعة الإسلامية العالمية في عصور ما قبل الحداثة انظر دَنّ 1986 وحوراني 1991 ص128 - 129. ويبقى كتاب هوجسون 1974 أعمق تاريخ تفسيري للنزعة الإسلامية العالمية لعصور ما قبل الحداثة. وللاطلاع على إحدى مناقشاته الخلاقة بشكل خاص، انظر المجلد الثاني، ص329 - 368.

(3) وبالنسبة لمرحلة لاحقة، انظر روبنسون 1997.

(4) إنني أستخدم مصطلح «اللغة» في هذه المقالة بالدرجة الأولى، ولكن ليس بشكل حصري، بمعنى طريقة للخطاب تعتمد على تقليد ثقافي وديني معين. وبهذا المعنى فإن الفقهاء المسلمين، بل كل علماء الدين المسلمين الذين تلقوا تدريباً تقليدياً على وجه العموم يمكن القول بأن لديهم لغة متميزة. غير أنه يجب الملاحظة بأن هذا الرأي يتداخل إلى حد ما مع آراء فقهاء العصور الوسطى في اللغة بالمعنى العادي. وكانت اللغة هدفاً لاهتمام كبير من جانب فقهاء العصور الوسطى، آخذين في الحسبان أن القيود والاحتمالات المتعلقة بتمييز نية واضع القانون الإلهي تعتمد على كيفية النظر إلى اللغة نفسها. (وللاطلاع على مناقشة تسلط الضوء على تصورات اللغة عند فقهاء العصور الوسطى، انظر وَيْس 1992، ص117-150). فكما يلاحظ برنارد وَيْس فإن «اللغة في جوهرها كتلة من الترابطات الراسخة بشكل عادي بين الأصوات والمعاني التي ظلت مطردة بثبات مع مرور الزمن ـ وبكلمات أخرى ـ شفرة معجمية للمفردات راسخة ومستقرة بقوة» (ص117). وبعدّها شفرة، فإن من المفروض أنها قد انتقلت

من جيل إلى جيل. وبهذه الطريقة، وبطرق أخرى معينة فإنها لم تكن تختلف عن المثل المعياري للنبي محمد (ص124-139). وهذه الطريقة في النظر إلى اللغة قد ضمنت للفقهاء أنه على الرغم من بعدهم بمسافة قرون عن سنوات التكوين في الإسلام فإن دقائق النصوص التأسيسية ظلت في متناولهم. كما أنها مكنت العلماء من رؤية أنفسهم كمالكين للغة خطاب مشتركة عبر الزمان والمسافة الجغرافية.

(5) كانت هذه مدة ولايته لمنصب القاضي كما يشير إلى ذلك غِبّ (المجلد الأول، صXII)؛ ويقول دَنْ إنها كانت ثمانية أشهر، ولكن ذلك يبدو أقل احتمالاً (1986، ص3).

(6) انظر ابن بطوطة، ص544؛ وغِبّ، المجلد الرابع: ص789؛ وحول قيام السلطان محمد بن تغلق بإحياء ممارسته للنظر في المظالم، التي هي نوع من العدالة الدنيوية التي كثيراً ما كان منظرو العصور الوسطى يعدونها من الصفات المميزة للحاكم الجيد، انظر ابن بطوطة، ص470؛ وغِبّ، المجلد الثالث: ص694 - 695.

(7) انظر مثلاً فتاح 1998؛ وانظر أيضاً روبنسون 1997.

(8) شبلي النعماني، بلا تاريخ. وحول هذا الكتاب انظر ترول 1997، وخصوصاً ص150 - 152.

(9) حول الندوي وحياته المهنية انظر زمان 1998 آ و2002، ص160-170. وأنا أعتمد على هاتين المناقشتين السابقتين في هذه المقالة.

(10) أقصد «بالتحديثيين» بصورة عامة أولئك الذين تلقوا تعليمهم في مؤسسات غربية (أو متغرّبة) وأخذوا يسعون لإعادة التفكير في الممارسات، والمؤسسات، ولغات الخطاب الإسلامية على ضوء ما يرون أنه الإسلام «الحقيقي» ـ وليس طريقة تطور التقليد الإسلامي في التاريخ ـ وكيفية رؤيتهم لتحديات الحداثة وفرصها. وحول النزاع الخلافي في قضية شهر بانو انظر إنجنير 1987؛ ولورانس

1998، ص131-156؛ ومشير الحسن 1997، ص263-269؛ والندوي 1983 - 1997، المجلد الثالث، ص111-157؛ وزمان 2002، ص167 - 170.

(11) انظر بلانك 2001، ص279-282.

(12) مشير الحسن 1997، ص323. ومن الواضح بأن وصف العلماء بأنهم «كهنة» يقصد به الانتقاص منهم. وحول التحديثيين العلمانيين الذين يبدو أن مشير الحسن يعد نفسه منهم، انظر ص319 - 327.

(13) ماكنتاير 1987، ص390، وانظر أيضاً 1988 وخصوصاً ص370-388.

(14) حول «المفكرين الدينيين الجدد»، انظر إيكلمان وبيسكاتوري 1996، ص13، 43 - 44، 77، 180. وحول التقليد الإسلامي الاستطرادي كإطار يحدد فيه العلماء المحدثون بشكل نموذجي مطالباتهم بالسلطة، انظر زمان 2002، وخصوصاً ص3 - 11.

(15) في جنوب آسية مثلاً كان التحديثيون المسلمون البارزون يكتبون عادةً بالإنكليزية، بينما كانت معرفة معظم العلماء بالإنكليزية أو أي لغة أوروبية أخرى ضئيلة جداً حتى وقت قريب؛ وقد استمر بعض العلماء البارزين بدورهم ينتجون مؤلفات ليس فقط بالأوردو، التي هي اللغة الثقافية والأدبية لمسلمي شمال الهند، بل بالعربية أيضاً

(16) انظر مارمورا 1983.

(17) غودمان 1972. وحول هذا العمل الكلاسيكي، انظر المقالات المختلفة في كونراد 1996 ب وعلى وجه الخصوص الفصل المكتوب بقلم لورانس آ. كونراد، 1996 آ.

(18) حول جهود تطوير اللغات الهندية وتوحيد مقاييسها، انظر كوهن 1985. وكان المغول قد سعوا لتعزيز نشر الفارسية بعدِّها «لغة الإمبراطورية». انظر عالم 1998، ص317 - 349، وخصوصاً 325 - 335. ويقول عالَم: «إن الملامح

التحررية الليبرالية وغير الطائفية للّغة الفارسية قد جعلتها منبراً مثالياً يستطيع المغول عن طريقه التحرك بشكل فعال وسط تنوعات المجتمع الهندي. فقد كانت ثقافة تلك اللغة وروحها مناسبتين لرؤيتهم لإمبراطورية متصلة بأطرافها المترامية (348).

(19) حول القرضاوي، انظر زمان [2004]، ص129 - 155. وللاطلاع على مناقشة ريادية حول فكر القرضاوي، انظر سلفاتور 1997، ص197 - 209.

(20) إن الأعمال المنشورة في السلسلة حتى الآن تشمل القرضاوي 2000 ب و2001 آ. فالأول منهما عرض لمبدأ واحد من مبادئ البنّا العشرين، أما الأخير فهو يستعرض أربعة مبادئ. وللاطلاع على وصف موجز لهذه السلسلة، انظر القرضاوي 2000 ب، ص5 - 9 (والاقتباس المنقول على ص5)؛ وانظر أيضاً زمان [2004].

(21) انظر مسّيك 1993.

(22) حول شلتوت، انظر الزبيري 1993؛ وحول عبد الحليم محمود، انظر زيغال 1995، ص143 - 161.

(23) من أجل الاطلاع على أمثلة توضيحية أخرى، انظر زمان 2002، وخاصة ص60 - 110.

(24) يشير القرضاوي هنا طبعاً إلى كتاب هانتنغتون الذي أثار زوبعة قوية من الخلافات في عام 1996. وللاطلاع على مناقشة القرضاوي ونقده لهذا الكتاب انظر 2000 آ، ص4، 5، 110 - 120.

القسم الثاني

تخّيل الشبكات الإسلامية

جوديث إرنست

الفصل الخامس

مشكلة الفن الإسلامي

عندما ننظر إلى المسلمين والثقافات الإسلامية في سياق العصر الحديث، فإننا نواجه مفهوم الفن الإسلامي. وتوحي العبارة بأن البند أو النتاج المصنّع الذي هو قيد الدراسة هو إسلامي ـ في أصله، وفي تعبيره، وفي استخدامه. ومع ذلك، فكيف نستطيع الإبقاء على مثل هذا التعريف الديني للمنتجات المصنعة ببراعة، والمبتكرات الفنية المصنفة في المتاحف بعدّها «فناً إسلامياً» ؟فمن أجل استيعاب فهمٍ للدين شامل للثقافة، اصطنع الباحثون مصطلح «إسلاموي» أو «متأسلم»[1] مشيرين إلى أن كلمة «إسلامي» قد تكون مرتبطة بالممثلين أو بالمصالح، ولكن يتم التعبير بها من قِبَل جمهور غير إسلامي أو جمهور يكون عنده الخط الفارق بين الولاء الإسلامي والولاءات الأخرى مغبشاً وغير واضح. ولقد استُخدم المصطلحان «إسلامي» و«متأسلم» لوصف المجال الجمالي. ولكن هل يساعداننا على فهم ما هو إسلامي بشأن الشبكات الإسلامية؟ وهل تصبح مثل هذه الشبكات إسلامية بسبب مؤلفيها، أم بسبب جمهورها، أم بسبب محتواها؟

سأقدم في هذه المقالة بضعة أمثلة توضيحية لفنانين يرتبط عملهم عند مستوى معين بالإسلام. وسوف أسأل كيف تصبح طرقنا المعتادة في تحديد عملهم وتعريفه مفصلة في سياق ثقافة عالمية مشبكة معاصرة. فعندما ننظر إلى الإسلام من خلال عدسة الفن والفنانين فإننا نبرز بشكل حاد ومركز أسئلة حول الطريقة التي تساعد بها المصالح والهويات على تشكيل وإعادة تحديد ماهية الفن الإسلامي في سياق العصر الحديث. وإذا كان الفن وسيلة للتعبير عن الذات، فكيف يؤثر الجانب التماسّيّ للدين على الأفكار الخاصة بما يشكل فناً إسلامياً؟ وخل أثرت حالات تقدم تقانة الاتصال

والأسفار على الشبكات المعاصرة للفن والفنانين المعرّفين بأنهم إسلاميون؟ إنني أزعم بأننا نستطيع (من خلال تأطير أسئلة عن الواسطة والتقنية، وعن الأسلوب والمحتوى، ومن خلال متابعة قضايا الرعاية والتراث) أن نبدأ في تفكيك ألغاز بعض الطرق المعقدة التي يعمل بها التوتر الإسلامي / المتأسلم في عالم القرن الحادي والعشرين المشبّك.

إن الفنانين والحرفيين المهرة، المسلمين منهم وغير المسلمين، كانوا دائماً مطلوبين. فقد كانوا ينتقلون من مكان إلى مكان، تبعاً للرعاية والتوقعات والجوائز. وفي بعض الأحيان كانوا غنائم حرب، وكانوا أحياناً امتيازاً وحقاً مقصوراً على الإمبراطورية؛ وفي أحيان أخرى كانوا ببساطة يذهبون إلى حيث يوجد العمل. وحتى عندما كان الفنانون يبقون في مكانهم، فإن وصول أشخاص جدد، وخاصة حكام جدد كان يغير المشهد الفني. ففي الهند في القرن الثاني عشر الميلادي، على سبيل المثال، كان الحرفيون المسؤولون عن قطب مينار خارج دلهي عمالاً هنوداً من تلك المنطقة استؤجروا لبناء نصب تذكارية تعكس قوة حكامهم المسلمين وسابقاتهم الحضارية. وكان الفنانون والحرفيون، بسبب تنقلهم، يميلون إلى البقاء على الحدود التي تلتقي عندها الثقافات وتتمازج. ومع ذلك فإن قابليتهم الحركية نفسها، وخاصيتهم المطواعة كانت تضعهم ـ في الوقت نفسه ـ في مركز شبكات جديدة ورشات عمل معادة الصياغة، ومدارس ذات خلائط وتقانات جديدة، وأساليب، وموضوعات تنجم عنها فنون تركيبية، وحرف، ومنشآت معمارية جديدة.

إن نطاق قدرتنا على الحركة والتنقل في عصر المعلومات قد تغير بشكل جذري. فتقانات الاتصال جعلت السفر الافتراضي بديلاً ذا جدوى للذهاب الفعلي من مكان إلى آخر. ومن الناحية النظرية فنحن جميعاً ـ أو على الأقل الذين لديهم منّا وصول إلى المكتبات الحديثة، والإنترنيت، والتلفزيون، والهواتف، والسينما، وتجهيزات الحداثة الأخرى ـ لدينا إمكانية الوصول إلى تاريخ وثقافة كل زمان ومكان. ومثل هذا الوصول يفترض بالطبع مكانة في صفوف النخبة. والوقع أن ما نفكر فيه «كفنّ» معاصر، سواء أكان فناً مرئياً، أم موسيقى، أم أدباً، أم رقصاً، أم مسرحاً، أم فلماً، يفترض مسبقاً

وجود نخبة عالمية منهمكة في إيجاده. فما هي العواقب المؤثرة على الشبكات الإسلامية من كون الفنانين الآن قادرين على التنقل بحرية في كثير من أنحاء العالم، ويستطيعون بطريقة أو بأخرى أن يتصلوا مع التقاليد المرئية والأدبية لأي منها؟

إن شخصاً مثل جي بونار، أحد خبراء العالم في تصميم الزخرف المعماري الإسلامي، هو نتاج هذا الوصول المتنامي والقدرة على التنقل التي لم يسبق لها مثيل. إن سيرة حياته تعيد تحديد المعنى المقصود من الفن الإسلامي / المتأسلم. فأثناء طفولته في منلوبارك، بكاليفورنية، كان يتسلى برسم أنماط هندسية معقدة بصورة لاهية غير واعية. وفي سنوات مراهقته اكتشف التصاميم الهندسية الإسلامية، ثم درس في كلية الفنون الملكية بلندن، حيث حصل على شهادة الماجستير في عام 1982. فتخصص في التصميم الهندسي وفن الزخرفة العربي. وتعاون مع خطاط معماري من باكستان، ومع نحاتي خشب في كشمير الباكستانية والمغرب، ومعماريين حديثين من الشرق الأوسط وأوروبة، وخزافين في تركية، وعمال مختصين بالرخامفي الهند. وهناك عناصر من أعماله المصممة موجودة الآن في المسجد الحرام بمكة المكرمة، وفي المسجد النبوي في المدينة، ومسجد مزار داتادربار في لاهور بالباكستان. وفي كتاب سيصدر قريباً يوضح الخطوط الأساسية لنظرياته حول الأساليب العملية التي استخدمها الحرفيون المهرة في الماضي كي يستمدوا منها أنماطاً هندسية إسلامية وزخارف أصيلة ومعقدة.

وبما أن المباني الحديثة مصممة ومنشأة بإجراءات ومواد ذات تقنية عالية، فإن إنشاءها صعب على أولئك المعتادين على قيم إسلامية أو متأسلمة. وكما لاحظ جي بونار، فإن موازنة عوامل الإنشاء التكنولوجية المعقدة مع الأساليب التقنية التقليدية التي لا يزال يتمسك بها الحرفيون تشكل تحدياً مستمراً ودقيقاً وجوهرياً لتصاميم بونار المعقدة. وتأمل في وصف بونار لتصميم وإنشاء مشروع القباب المنزلقة المتحركة للمسجد النبوي في المدينة:

> تعهدت بتنفيذ هذا المشروع مؤسسة الإنشاءات سوندر كونستركشن وليخباو، التي يترأسها الدكتور بودو راش في شتوتغارت بألمانية. وقد

استغرق تنفيذ مشروع القباب المنزلقة عدة أعوام حتى اكتمل. وكان الفريق الذي عمل فيه يتكون من عدد كبير من الأوروبيين، وعدة أشخاص من إنكلترة والولايات المتحدة، ومجموعة من حفاري الخشب المغاربة الشديدي المهارة، مع أشخاص من فنزويلا، ومصر، والمملكة العربية السعودية، وأوزبكستان، والصين، والهند. وليست لدي أي فكرة عن التكوين الديني لكل هؤلاء الناس، ولكنني أفترض أن معظمهم كانوا مسلمين ومسيحيين، وأعرف بالفعل أنه كان في المجموعة شخص واحد على الأقل بوذي.

وكانت عملية التصنيع توازناً أيضاً بين المهارة الحرفية التقليدية وآخر تطورات الفن الصناعي الحديث. فزخارف الورود في داخل القباب نحتها حرفيون تقليديون ذوو خبرة عالية ومهارة كبيرة في نحت الخشب في المغرب. وتم استخدام أكثر من مئة منهم لمدة أكثر من عام. وقد جيء بالخشب من شجر الأرز في جبال أطلس. ولم يكن من الممكن إضفاء الجمال على هذه القبب لولا براعة هؤلاء النحاتين. وبالمقابل لم يكن من الممكن الاستفادة من هؤلاء الحرفيين التقليديين لولا الهندسة والصناعة التقنية العالية وغيرها من مكونات هذه القبب. فهناك صعوبات حقيقية فعلاً في المزج بين الإنتاج الحرفي وبين فن العمارة الحديث. وفيما يتعلق بالتصميم فإن الحرفيين التقليديين على وجه العموم لم يكونوا مدربين على العمل خارج نطاق أسلوبهم الإقليمي، ويجدون من الصعب أن يخلقوا أعمالاً تستخدم تصاميم غير معروفة عندهم. كما أن الإنتاج يخلق مشكلة عند إشراك حرفيين تقليديين في مشاريع حديثة كبيرة، ودون التدريب والخبرة فإن من الصعب الارتقاء إلى المتطلبات الإنتاجية لمشروع كبير، أو دمج تراكيب والصاق مثبتات تتماشى مع مستويات الإنشاء الحديثة. وبالمثل، فإن نقص المهارات الحاسوبية كثيراً ما يجعل نقل المعلومات صعباً. وإلى أن تكتسب ورشات عمل إضافية في بلدان مثل المغرب خبرةً في مشاريع كبرى ومتطلبات إنتاجية فإن الإجابة عن هذه الاهتمامات هي الإشراف الدقيق على مواقع العمل نفسها.

إن العصر الحديث قد جعل مثل هذا التنويع بين فرق التصميم ممكناً أكثر من أي وقت مضى. غير أنه مع الانتشار السريع لاستخدام الإنترنيت لإرسال واستقبال

المعلومات الرقمية، فقد وجدت كمستشار أن أسفاري إلى مكاتب زبائني صارت أقل. وصار عملي من مكتبي وورشتي أكثر. وبالرغم من أن هذا جيد بالنسبة لحياتي العائلية، فإنه ليس مثالياً دائماً في تسهيل تبادل الأفكار العابرة للثقافات الذي أعتمده. (ورقة غير منشورة) .

وكان من أشد التحديات التي واجهها بونار في سياق القباب المنزلقة وتكليفه بتصميم زخارف «إسلامية عامة موحدة»، أي زخارف يعترف الجميع بأنها إسلامية، ولكنها لا تنتمي إلى أي منطقة جغرافية أو مرحلة تاريخية على وجه التحديد. وكان في هذا صعوبة كبيرة على وجه الخصوص، إذ إنه من الناحية التاريخية لم يكن هناك أي شيء يمكن تسميته «إسلامياً عاماً». إذ إن الأساليب والأشكال المحددة كانت ترتبط دائماً بأماكن معينة، وإمبراطوريات، ومدد زمنية. وفيما يأتي وصف بونار للمأزق الذي واجهه:

> كانت أصعب جوانب مشاركتي في هذا المشروع هي التصميم الأولي لطراز إسلامي عام من التشكيل الوردي (انظر الشكل 5-1). كانت خلاصة التصميم، الذي أعطي لي في عام 1988 تتطلب خلق أسلوب زخرف وردي يتم التعرف عليه مباشرة بأنه إسلامي عند المسلمين من جميع أنحاء العالم، ولكن لا يمكن نسبته إلى أي مرحلة أو منطقة من العالم الإسلامي. فبالنسبة للموقع ـ وهو المسجد النبوي الذي يزوره ملايين الزوار من جميع أنحاء العالم ـ فقد شعرت بأن خلاصة التصميم كانت ملائمة جداً. وكانت فكرة الزبون أن الزخرفة يجب أن تشمل المسلمين جميعاً فلا تستثني أحداً. وكان استكمال مفهوم التصميم شديد الصعوبة، ولكنه ناجح جداً.

وفي تصميم هذا الموضوع، حاولت أولاً أن أحدد العناصر التي تتكرر في كل أنحاء تقليد الاصطلاح الوردي، ثم أستخدام تلك العناصر المشتركة بطريقة تخلق لها صفة جوهرية. وشعرت بأن خصائص تركيب مملوكي للزخرف الوردي تلبي تلك الأفكار الجوهرية ـ فكانت تلك نقطة البداية ـ ولكن يجب بعد ذلك إضافة أشكال الورود

وأوراقها وغيرها من التفاصيل الرابطة من أجل بث الحياة في التصميم. وكان المقياس مهماً جداً كذلك، لأن التفاصيل يجب أن تكون بسيطة بحيث يمكن رؤيتها من مساحة كبيرة ـ 15 متراً ـ ومع ذلك يكون للتصميم الشامل طابع يجعل الناظر إليه يدرك أنه إسلامي.

وقد تقبل سكان المدينة والزوار معاً القباب المكتملة وأسلوب زخرفها في المدينة. ويقال إن الاستنساخ هو أعظم أشكال التملق. وقد قيل لي بأن هناك موضوعات وردية مماثلة لهذا الطراز الإسلامي العام من عمل مصممين غيري، صارت تستعمل في مشاريع مختلفة في منطقة المدينة (ورقة غير منشورة).

إن رحلة جي بونار هي نفسها إبراز مسرحي للطبيعة المشبكة للمجتمع الحديث والفن الإسلامي والمتأسلم كذلك. فبونار فنان أصله من كاليفورنية، وقد درس أساليب الزخرفة الإسلامية وتقنياتها في لندن، ويعيش الآن في نيو مكسيكو. وهو يرسم تصاميمه على الحاسوب بالتعاون مع مهندسين معماريين في أوروبة والشرق الأوسط (وبالطبع بمساعدة البريد السريع فيدكس، وأجهزة الهاتف، والبريد الآليكتروني). وقد طور تصاميم بالاشتراك مع الخطاط الباكستاني رشيد بطّ. وهذه التصاميم، التي يعدّ بعضها «إسلامياً عاماً» يجري تطبيقها على قطع البلاط، والرخام، والمعدن، على أيدي حرفيين تقليديين من جميع أنحاء العالم. ومن بين زبائنهم مقاولون ترعاهم الأسس التي تدعم أقدس المزارات الإسلامية[3].

ومن الناحية التاريخية، فإن طريقة التشبيك المتمثلة في عمل بونار كانت ممكنة دائماً، ولو أن التنافرات الجغرافية لم تكن ذات بروز دراماتيكي صارخ في الماضي كما هي حالتها اليوم. وهناك أمثلة كثيرة لأناس تمكنوا أن يكونوا شركاء أصليين كاملين في تقليد «أجنبي» لم يكونوا يصلون إليه في السابق. وتأمل حالة راقصة الباليه المثيرة آلطينا أصيلمو راتوفا، من آلما آتا في قازاخستان، التي مثلت دور البطلة جولييت في باليه كيروف الروسي في لوس آنجيلوس. وتأمل أيضاً حالة الشاعر الأميركي كريستوفر لين الذي يكتب باللغة الأوردية، ويشارك في قراءات شعرية في الهند باسم مستعار هو «فيرانج نيو يوركا في» أي «أجنبي من نيو يورك». فمثل هؤلاء الناس

الملتزمين والفاعلين يقلبون فكرتنا رأساً على عقب بخصوص من هو الداخلي ومن هو الخارجي، وخصوصاً عندما يتنقلون بين الثقافات في الاتجاهين كليهما.

غير أنه ليس كل واحد لديه الميل أو الاحتراف ليصبح مشاركاً بارعاً في بعض جوانب ثقافة ثانوية. فمن الممكن وجود عدة أهداف وعدة نوايا مختلفة. فبعض أعمالي الفنية قد زخرفت مؤلفات أدبية من جنوب آسية[4]. وكان هدفي من هذا العمل هو إعطاء جمهور غربي عينة من جوانب هذه التقاليد التي ليس هناك وصول شعبي إليها في الولايات المتحدة. وأنا أحاول بزخرفاتي المضيئة أن أقدم ترجمة بصرية للناس الذين لا يعرفون شيئاً كثيراً عن فن جنوب آسية وأدبها. فعندما أستحضر الإحساس بشكل معين من الرسم الهندي المناسب للموضوع ـ مثل الرسم التوضيحي لقصة صوفية تقع في الهند المغولية ـ فإنني بالرغم من ذلك أعمل بالألوان المائية وورق الرسم الإيطالي المخصص لهذا النوع من الرسم (انظر الشكل 5 - 2) ـ وهي وسائل وأدوات تختلف عن تلك التي يستخدمها رسامو المغول وراجبوت. فأتجنب تحديد أسلوب معين من الخارج ثم استنساخه بشكل عبودي. وبدلاً من ذلك أحاول العمل «من الداخل نحو الخارج»، مركزة على محتوى القصة ومستخدمة المبادئ التي تمسك بها رسامو المنمنمات الهنود الأوائل. (فأنا أركز مثلاً على تأكيدهم على الخطوط وعلى الأجسام أو التراكيب ذات البعدين، بدلاً من العمق وزاوية النظر.) وقد يكون النتيجة شيئاً هجيناً، ليس بالغربي بكلّيته مثل الرسوم التقليدية الهندية ذات الموضوعات نفسها، ولو أن رسومي تعترف اعترافاً واضحاً بنماذجها التاريخية. ويمكن رؤية تهجين مماثل في الرسوم الرقيقة للنباتات والطيور التي كان الأوروبيون في الهند يطلبونها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فينفذها لهم فنانون من أهل الهند الأصليين. فبينما كان أولئك الفنانون يلبون متطلبات رعاتهم العملية، فإن تلك الرسوم ظلت تعرض بوضوح إحساساً هندياً في أساليب زخرفتها الدقيقة الناعمة[5].

ويستطيع المرء أن يكتشف وجد اختمار فنّي في جميع أنحاء العالم، سواء في الانغماس الكلي لفرادى الفنانين في تقليد فني أجنبي، أم في امتزاج مختلف الدرجات للمحتوى، والثقافة، والأسلوب، والطريقة. فهناك رسامون آسيويون، ومنهم مسلمون،

يستخدمون أساليب غربية من الرسم المجرد بالضبط، وكذلك أميركيون وأوروبيون يستخدمون أشكالاً مرتبطة بالفن الآسيوي التقليدي، ومنهم أولئك المرتبطون تاريخياً بالإسلام. وهناك فنانون في آسية يستخدمون وسائل وأساليب من الرسم المجرد الحديث للتعبير عن موضوعات حديثة أكثر ميلاً «للغرب».

وبينما يستخدم الفنان الإيراني المشهور حسين زندرودي وسائل وأساليبَ حديثة، فإنه يمزجها مع موضوعات أكثر ميلاً للتقاليد، مثل استخدامه التخطيطي المدهش للخط العربي والفارسي ليعرض ما يسميه أحد النقاد « تفاعلاً بين الإسلام والنزعة الحديثة» (هولاندكوتر، صحيفة <u>نيويورك تايمز</u>، 27 أيلول / سبتمبر 2002). ففي كتاب <u>حافظ: رقصة الحياة</u> (1988)، وضع زندرودي نسخاً من أشعار حافظ منقوشة بالخط الفارسي على خلفية ملونة استلهمها من أساليب الرسم الحديث المجرد. فكانت النتّائج المرئية الظاهرة للعيان تذكيراً بالتراكيب الشكلية الخطية الرسمية، وقطع الخط الحديث النابضة بالحيوية. ومع ذلك فإن ما يعطي هذا الكتاب أهمية دراميّة بارزة هو التفاعل بين تركيز المترجم وبين فنّ زندرودي. فبينما تركز ترجمات بويلان في الغالب على العناصر الدنيوية الرومانسية الحالمة في شعر حافظ، فإن الفنان يستخدم الأشكال الخطية لإبراز مبادئ ما وراء الطبيعة التقليدية الغيبية المتأصلة في شعر حافظ. وهذا الأمر يشرحه مايكل كريغ هيلمان في كلمة ختامية في أخر الكتاب: « وعلى سبيل المثال، فإن رسم [زندرودي] التوضيحي « لضوء الصباح» ... يضفي صبغة روحية على قصيدة غزلية من خلال تكرار عناقيد من كلمة «الله» المكتوبة وقد تكاثفت فوقها مثلثات متحركة إلى الأعلى على محور عامودي يذكرنا برسمٍ صوفي من عمل زندرودي في لوحة بعنوان «كرامات» (1983)» (ص104).

ولعل أشهر عمل لزندرودي هو رسمه المزخرف للقرآن. فقد فازَ بجائزة اليونسكو الدولية لعام 1972 كأجمل كتاب في ذلك العام، على الرغم من أن نقوشه شديدة الاختلاف عن الخطوط التقليدية والضوئية المزخرفة للقرآن. وكما في نموذج كتاب <u>حافظ : رقصة الحياة</u>، فإن زندرودي يقدم أقدس الكتب الإسلامية بتحسس نقشي زخرفي يجسد للناظر الحديث شعوراً بالجمال والأهمية الجادة المرتبطة بنسخ القرآن السابقة في وقت أبكر بكثير.

وقد درس زندرودي في أيام شبابه على يد المدرس الأرمني الإيراني، ماركوس غريغوريان، الذي كان يملك ورشة عرض فنّي، والذي درس في روما. وقد شجع زندرودي على أن يأخذ فنّ الثقافة الشعبية المحلية على محمل الجدّ، بما في ذلك «اللوحات الجدارية المعلقة في المقاهي». وفي ذلك الحين كان هذا النوع، الذي يصور موضوعات أدبية دينية وشعبية يعدّ عملاً بدائياً مهمشاً كنوع من الفن الخارجي. ومع ذلك ففي عام 1960، أنتج زندرودي نسخته الخاصة به (المصورة في مقاطع مخططة على أرضية صلبة لامعة) من استشهاد الإمام الحسين. وكانت اللوحة تصور القطعة المركزية في النزعة الروحية الشيعية التي يعود تاريخها إلى عام 680م، وقد عنونها «من هو الحسين الذي يُجَنُّ العالم بشأنه»؟.(ولم يغفل النقاد عن حقيقة كون اسم الفنان حسيناً كذلك.) غير أن زندرودي راح بالتدريج يلهم حركة فنية جديدة تدعى « صاغه خانه». وهي تشير إلى بناء عمومي خيري احتفالي يسقي الماء للعطاش العابرين مجاناً، وهو مقام لإحياء ذكرى الشهداء الشيعة الذين حرموا من الماء في صحراء كربلاء الحارة. ويلاحظ فيريشته دفترى:

إن الزخرف الداخلي والخارجي لهذه المباني ـ التي تقع غالباً في الأسواق ـ قد يتراوح من المقبض النحاسي الأصفر (الذي يرمز إلى قطع يد حضرة العباس الذي حاول أن يجلب الماء من نهر الفرات)، وإناء الشرب، إلى الرسوم والأشياء الدينية، مثل الأقفال أو قطع القماش المعقودة حول هياكل القضبان كأعمال رمزية خاصة من مشاعر التقوى. وبالإضافة إلى عمل المبنى كله كينبوع للماء فإنه يشكل منشأة تذكارية، وهوتأكيد يومي للإيمان ووسيط بين المؤمنين وتطلعاتهم(6).

وقد استخدمت حركة الصاغه خانه هذه المنشأة كرمز ثقافي محلي وصناعة للأيقونات الدينية، فصارت هذه الحركة مظلة عمل تحتها فنانون إيرانيون عديدون من جيل زندرودي لتشكيل فن وطني حديث متميز. وقد عاش زندرودي منذ عام 1961 في باريس، حيث قام بتطوير أسلوبه الأكثر ميلاً لاستخدام فن الخط. وفي هذا الأسلوب «يتنقل جيئة وذهاباً عبر ألوف السنين من نقوش الخط المسماري العربي، وعبر الثقافات، المحلية الأصلية منها والأجنبية الخارجية. وهو يفصل النص عن

المعنى، وعن الأدب، وعن الدين، بل وعن اللغة نفسها، فيحول الكلمة إلى صورة والوظيفة إلى شكل»[7]. ويستمر عرض أعماله في المتاحف في أوروبة والولايات المتحدة وإيران وغيرها من بلدان الشرق الأوسط[8].

وبينما أخذ زندرودي الأساليب الحديثة المجردة واستخدمها للتعبير عن موضوعات ومحتويات تقليدية، فإن الفنانة الباكستانية الشابّة شاه ضيا سكندر قد استخدمت - في أعمالها المبكرة على الأقل - تدريباً شاقاً وتقليدياً في رسم لوحات المنمنمات للتعبير عن موضوعات حديثة وشخصية[9]. فقد درست المنمنمات في كلية الفنون الوطنية في لاهور على يد بشير أحمد، الذي كان أساتذته هم الأخيرين في سلسلة من الرسامين التقليديين الذين كانوا يرجعون إلى ينابيع الرسم المغولي. وقد علّم أحمد تلاميذه أن يصنعوا فرشاة ناعمة باستخدام فرو السنجاب الصغير، وأصباغاً مصنوعة من مساحيق الحجارة شبه الكريمة. وعندما دخلت سكندر هذا البرنامج كان من المعتقد أن رسم المنمنمات شيء عتيق مضى زمنه. حسبما جاء في دراسة بقلم فيشاخان. ديصاي مبنية على مقابلات أجريت مع سكندر وغيرها من الفنانين «فإن انجذاب سكندر للنمنمات كان في الحقيقة نوعاً من المقاومة للطراز السائد، وهو الرسم بالزيت على لوحات من القماش.» وتوضح ديصاي: «لقد كاد يبدو كأن الاتجاه إلى رسم المنمنمات، مع أسلوبها الذي يقتضي عملاً شاقاً مكثفاً ويتطلب الوحدة والانعزال إنما هو حد أقصى من التمرد أو عمل ريادي متقدم.» (2001 آ، ص14). ومن المثير للاهتمام أن اثنين آخرين من أساتذة سكندر في لاهور، وهما ظهور الأخلاق وسليمة هاشمي، أدى نفوذهما المؤثر إلى إدماج رسم المنمنمات في برنامج المنهج الدراسي لكلية الفنون الوطنية في لاهور، بالرغم من أنهما كانا يفضلان الطرائق والأساليب التي تعدّ أكثر حداثة. ومع ذلك فإن ما هو «حديث» كان يعني عندهما أيضاً عاملاً مساعداً على إعادة الترتيب مع ما هو تقليدي. وعندما حصل هذان الأستاذان: ظهور الأخلاق وسليمة هاشمي، على زمالات للدراسة في الخارج، وجدا أن المسافة الثقافية التي يقدمها السفر قد جعلت تفكيرهما ينشغل بتقليد رسم المنمنمات وجذبتهما إلى إمكانياته كوسيلة حديثة (ص14).

وفي اللوحة المعمولة بالألوان المائية والمعنونة «لفيفة البردي» التي رسمتها سكندر كمشروع نهائي لتخرجها في لاهور، استخدمت أسلوبها الدقيق الذي طورته لرسم المنمنمات التقليدية، باستعمال السرد المستمر، أو الصور المتعددة من مدد زمنية مختلفة معروضة في الإطار نفسه. فلم تقتصر على توسيع عرض رسمها «المنمنم» حتى أوصلته إلى أربعة وستين إنجاً، بل لقد استخدمت أيضاً أدوات أسلوبية لعرض أنشطتها المختلفة أثناء حركتها اليومية في حياة عائلتها – وهذا موضوع حديث في حساسيته.

وفي عام 1993، تابعت سكندر عملها بعد التخرج في التدريب الفني في مدرسة رود آيلاند للتصميم. وهي لا تزال مقيمة في نيويورك، وقد توسعت كثيراً فيما وراء الحدود الفنية التقنية لرسم المنمنمات إلى التراكيب والصور الرقمية الأكبر بكثير. غير أنها حتى في هذه الأشكال، فإن إشارتها إلى الشخوص والموضوعات الزخرفية المرتبطة برسم المنمنمات التقليدية واضحة للعيان. وقد بدأت أيضاً تمزج في أعمالها صوراً مرتبطة بالهند الهندوسية، مما لم يكن مقبولاً في لاهور خلال سنوات دراستها هناك، بالرغم من أن أستاذها بشير أحمد كان يشجع طلابه على الذهاب إلى أبعد من الموضوعات المغولية، وكان هو نفسه مهتماً برسم كانغرا (ديصاي 2001 ب، ص70).

وليس من الممكن حصر اهتمامات سكندر الثقافية في الأنواع الدينية الضيقة. وكما كتبت دانا شيلف، أمينة معرض سكندر في متحف كمبر للفن المعاصر في مدينة كانساس، فإن «أيقوناتها الإسلامية والهندوسية وأسلوبها الهجين في الرسم توحي بأن تجربتها في عالم اليوم تجعلها تعدّ أن كل الأساطير، والحدود الجغرافية، والقوانين الثقافية وشيفراتها، يمكن أن توضع، ويجب أن توضع موضع التشكك والتساؤل (1998). ومع حدوث هذا النوع من الاستعارة والخلط على نطاق واسع في كل اتجاه، فمن الذي يستطيع ادعاء أي ملكية ثقافية؟ ومن الذي تراثه أصيل، ومن الذي تراثه مزيف؟ ففي مقابلة مع فيشاخا ديصاي، تحدثت سكندر عن انشغالها بموضوعات رسم راجبوت بعدّها باكستانية مسلمة، فتساءلت: «عندما تركزين على رسم المنمنمات، وتلتقين بلوحة ميوار من راجستان فهل تتجاهلينها لأنها من بلاط هندوسي أم تتقبلينها لأن أسرتك من راجبوت؟ (ديصاي 2001 ب، ص67-68).

فعلى الرغم من كونها مسلمة من راجبوت، فإنها دارسة فن حديث تعترف بتأثير فنانين آخرين على عملها، في الوقت نفسه من أمثال ديفيد هوكني، وفريدا كاهلو، وآنسيلم كيفر وإيفاهيس.

إن هناك قضايا أكبر تتجاوز النزاع الإسلامي ـ الهندوسي في جنوب آسية، وما يرتبط به من حالات الكفاح في سبيل الهوية الوطنية، أو حتى المسائل العرقية. إن قضايا الهوية الثقافية والملكية هذه ليست جديدة؛ وإن ما يجعلها أكثر بروزاً بصورة درامية في يومنا هذا إنما هو انهيار المسافات الجغرافية والثقافية. والمثال العالمي من جورجيا في العصور الوسطى يعطينا بعض الدلالات. إذ إن الشاعر شوتارستا فيلي كتب الملحمة الوطنية الجورجية المعنونة: <u>**الفارس في جلد الفهد**</u> في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر (1986). وقد زعم أنه كتبها بأسلوب الملحمة الفارسية، التي لم تكن إسلامية المحتوى، إلا أنها في ذلك الزمن كانت مرتبطة بالتأكيد بإمبراطورية متأسلمة. وقد أهدى روستا فيلي عمله إلى ملكته المسيحية تامار (التي ربما كانت عشيقته). وحتى يومنا هذا فإن المثل الأعلى النموذجي الرجولي والنسائي هم أبطال القصة وبطلاتها الرئيسون الأربعة. واثنان منهما عربيان، (كان أحد البطلين عنترة الذي عبرت سيرته وأشعاره المترجمة إلى جورجيا عن طريق فارس وآذربايجان: المترجم)، واثنان هنديان. وبما أن جدي كان جورجياً فإن لي الحق في الادعاء بأن هذا التراث لي. ولكن هل يتيح لي انتمائي العرقي المجرد أن أعتنق تقمصاً عاطفياً لهذه الملحمة العظيمة وما تمثله من ارتباطات جورجية عالمية؟ أم هل يصبح الارتباط العميق ببلد ما والانتماء لثقافته ولغته أساساً صحيحاً لادعاء ملكية تراثه؟

ولكي نعزز فهمنا للتأثيرات المعقدة على فنانة حديثة من جنوب آسية مثل شاه ضيا سكندر، يجب علينا أن ننظر في بعض سابقيها في المجال الثقافي مثل رسام القرن العشرين الشهير عبد الرحمن تشوغتاي، الذي ظل يعمل في الهند وباكستان حتى وفاته في سبعينيات ذلك القرن. وكان فنان إيقونات في باكستان المسلمة، ولكن عمله كان يجمع في طياته أساليب متعددة من الرسم الهندي، من الصور البوذية في أجانتا إلى أعمال الرسامين المغول والرسوم ذات الموضوعات الهندوسية لرسامي

المنمنمات في راجبوت. وكانت بعض موضوعات تشوغتاي مرتبطة بموضوعات ذات طبيعة ثقافية إسلامية. وكان يبدو شديد الوعي بالحاجة إلى خلق إدراك مستلهم من التراث المغولي بصورة متميزة واضحة في فنه، ومع ذلك فإن مزجه بين أساليب الرسم من شبه القارة الهندية بأكملها له صلة واضحة بارتباطه المبكر في كلكتا مع الحركة البنغالية الجديدة التي قادها ابن أخ رابندرانات طاغور، آبا نيندرانات طاغور[10]. وكان طاغور متصلاً مع آناندا كوماراسوامي، الذي كان بدوره يستمد إلهامه من الحركة الإحيائية للفنون والمهارات الحرفية التي قادها وليام موريس وزملاؤه في إنكلترة. وكان طاغور، ومعه فنانون آخرون من الحركة البنغالية الجديدة، يرغبون في إعادة تقوية الفن الهندي بالنظر إلى النماذج والموضوعات التقليدية الهندية. وجاء فنانون أوروبيون ويابانيون للدراسة في كلكتا، فكان من عواقب ذلك غير المقصودة أن الفنانين الهنود بدؤوا في استخدام الفن الياباني للرسوم المائية، بغسل الألوان عن سطح الورق، مما يعطيه لمعة رقيقة منتشرة (حسين 1994، ص28). وبالرغم من أن تشوغتاي كان معروفاً عنه أنه يحب العمل وحده، بل إنه قد انفصل عن الحركة البنغالية الجديدة في وقت مبكر تماماً، فإن هذه الطريقة اليابانية ظلت أساسية متجذرة في الأسلوب الذي عمل على تطويره طيلة حياته المهنية[11].

إن السؤال الذي تثيره هذه الطريقة اليابانية المستوردة يشمل مدى كون المزج الثقافي للأشكال الفنية قائماً بالضرورة على أساس القرار الوجودي للفنان. فالشيء الذي يبدو للشخص الخارجي شبيهاً بثورات جمالية قد يكون في الحقيقة مجرد تأثيرات عفوية أملتها بالصدفة الصفات المادية المتأصلة في المواد الجديدة. وفكر في المعايير الأسلوبية المحددة الشديدة الاختلاف التي يراها المرء في الرسوم الفسيفسائية، ورسوم الألوان المائية، واللوحات الزيتية، واللوحات الجصّية الجدارية، فالعمل الذي يرسمه فنان متدرب في الغرب، ويستخدم فيه فرشاة صينية، وأصباغاً صينية وورقاً صينياً قد يبدو شديد الشبه بالرسم الصيني فقط بسبب الخصائص الفريدة التي تنتجها الفرشاة والأصباغ الصينية على الورق الصيني المصنوع من قشر الرز. وفكر في التغييرات الأسلوبية التي حدثت في الرسم الفارسي والهندي عندما بدأ الفنانون

باستخدام الأصباغ الزيتية، كما فعلوا في إيران القاجارية. فهل حدثت هذه التغييرات بسبب نية الفنان المقصودة المتأثرة بالرسم الغربي، أم أنها نجمت ببساطة عن تغير في الوسيلة؟

وكمثل أحدث على العملية نفسها، فكر في الفلمين الإيرانيين غابه ولون الفردوس. فكلاهما يمثل افتراقاً حقيقياً عن الطرق الأميركية والأوروبية في صنع الأفلام. وكلاهما مؤلف من نقوش حوارية موجزة تعمل بشكل منفصل عما هو مرئي على الشاشة، فتخلق تركيباً شاعرياً بارع الخفاء بدلاً من سرد قصصي. وهما غير مبنيين على غرار نماذج جون هيوستن وإنغمار بيرغمان، بقدر ما هما استحضارات مرئية لشعر تقليدي كأشعار حافظ [الشيرازي] و[جلال الدين] الرومي. غير أنه لما كانت الوسيلة معروفة جيداً عندنا، فإننا نرى في هذين الفلمين جزءاً من تقليد متواصل في السينما الحديثة، حتى ولو كانت روحهما المعلمة لنا مختلفة تماماً.

ولكن إذا كانت البنغال هي مكان الحركة البنغالية الجديدة، التي يبدو أنها أثرت في تشوغتاي وغيره من الفنانين في باكستان، فإن فناني البنغال في أيامنا هذه (وهي في جوهرها بنغلاديش) قد ابتعدوا أحياناً عن تلك التقاليد المحلية. فمحمد كبرياء، أحد رواد الحركة الحديثة في داكا تخرج من مدرسة كلكتا للفنون في خمسينيات القرن العشرين، تماماً بينما كان رسامون عديدون يعودون إلى البنغال بعد أن أتموا دراستهم في أوروبة. وقد تأثرت أعمال كبرياء في أول الأمر بهؤلاء الرسامين. ولكنه في مطلع الستينيات ذهب إلى اليابان كي يدرس فن النقش والحفر. وهناك غيّر أسلوبه تغييراً جذرياً. فصارت رسومه مجردة صرفة، تستخدم التفاعل بين النسيج واللون من أجل خلق تناغم بصري جميل تماماً. وهو اليوم يعدّ واحداً من أبرز الفنانين في بنغلاديش، بالرغم من عدم وجود أي شيء بصري متأصل في أعماله يوحي بالموقع الثقافي المحلي للفنان. وبالرغم من أن رسومه خارقة للعادة فإن من الممكن أن يكون فنان مجرد يسكن في أي مكان من العالم هو الذي خلقها. والشيء نفسه يمكن القول بأنه ينطبق على تلميذه محمد يونس (انظر اللوحة 5 - 3). فقد تتبع يونس خطى أستاذه فدرس في اليابان، وحصل على شهادة MFA (ماجستير في الفنون الجميلة)

من جامعة تاما للفنون في طوكيو. ومن فناني بنغلاديش الآخرين المعاصرين محمد فخر الإسلام، الذي هو فنان مجرد في رسومه كذلك (انظر اللوحة 5 - 4). وعلى الرغم من أن أعمال فخر الإسلام مرتبطة بصرياً بأساليب غربية حديثة، فإنه يستخدم وسائل لا علاقة لها عادةً بالفن الحديث، بما في ذلك زيت الخردل، وحبر الطباعة، وأدوات عمل مصنوعة من الجلد يستخدمها للنقش على الورق. كما أنه يبين بوضوح أنه يعدّ نفسه في آن واحد مسلماً وفناناً، وهكذا فقد اختار عن وعي مقصود أن يستخدم الأشكال المجردة فقط في أعماله الفنية. ويبدو ذلك للناظر بشكل عابر على أنه تحول مثير للاستغراب والدهشة لأن العمل يبدو غير مستوحىً من المبادئ الإسلامية، بل من الإدراكات والمحسوسات المجردة الحديثة[12].

وحتى الآن، فإن من بين ما هو مشمول ضمناً في الحالات التي ناقشتها فكرة كون الفنان شخصاً مستقلاً يتخذ قرارات فردية مبنية على أساس أفكاره الخاصة به عن الاستقامة الفنية. ولكن المرء لا يستطيع أن يتجاهل مسألة الرعاية. إذ أن جي بونار، بالرغم من كل شيء، يعمل في سياق نظام رعاية أبوي لا يختلف عن ذلك الذي يمثله بناة النصب التذكارية المتأسلمة العظيمة في الماضي، بل إن الشبه يمتد إلى نقابات الحرفيين التقليديين الذين يخلقون تصاميمهم من الحجر، والخشب، والبلاط. فالفنان يعمل ضمن مجموعة من معايير التصميم التقليدية فيخلق عملاً أصيلاً ربما لا يصنفه كتعبير عن الذات، حتى مع عدّه إياه تحدياً فردياً وإنجازاً فنياً. أما رعاته فيرون أنفسهم حماةً حديثين لصاحب قيم جمالية إسلامية يضعونها الآن في إطار «إسلامي عام».

فهل يحدد استخدام الراعي أو نواياه للعمل الفني إن كان العمل يمكن أن يسمى إسلامياً؟ من المؤكد أن رغبات الراعي وأغراض المشاهد مهمة. إن كثيراً من الرسوم الأوروبية، ولاسيما الفرنسية، الاستشراقية المنتجة في القرن التاسع عشر تبدو استعراضية ومسرحية بشكل غريب. فهي تعرض تخيلات استعمارية عن الشعوب الخاضعة للمستعمرين على جمهور أوروبي متلهف على تذوق ما هو غريب. ولكن ماذا عن صور العذراء وطفلها المسيح التي رسمها فنانون مغول، والمجموعة

في صفحات مجلدات مع غرائب أخرى من أجل متعة البلاط المغولي؟ من المؤكد أن هذه الرسوم «المستغربة» لم تكن تعدّ مقدسة، ما دامت لم تُستخدم بطريقة طقوسية. ولكن هل يجعلها موضوعها دينية؟ ماذا عن نية هؤلاء الفنانين وأغرض رعاتهم؟ فالمسيح يظهر في القرآن، وإذا افترضنا أن هؤلاء الفنانين المغول كانوا مسلمين، وكذلك كان رعاتهم، فهل هذا يجعل هذه الرسوم إسلامية، حتى إن كانت الرسوم قد استخدمت للإمتاع في البلاط؟ وماذا لو كان الرسامون هندوساً يعملون لرعاة مسلمين؟ أم هل لذلك أهمية في الحقيقة؟ لعل هذه الأسئلة تعكس أشياء عن انشغالنا بالهوية الدينية أكثر مما تعكس أشياء عن تفكير الرسامين المغول ورغبات زبائنهم الملكيين[13].

وعندما نفكر في قضية الرعاة في سياق الرعاية الجماعية من قبل مؤسسات فإن الصورة تصبح أكثر ظلاماً وضبابية. وعندما يصبح المحررون مسوقين بشكل جوهري، وعندما يتم إنتاج معظم الأفلام لسوق جماعية كبرى؛ وعندما تستخدم أيقونات البلدان الأخرى، مثل تاج محل، لبيع الكوكا كولا ومنتجات أقمشة نايك Nike، فإن جميع أفكارنا المثالية عن النية الفردية والاستقامة، والانشغال الحضاري الثقافي تصبح معكرة مشوشة. فمع الرعاية الجماعية يصبح الهدف الأصلي في آخر الأمر هو الربح، ولا يملك الفنان الفرد بالضرورة كثيراً من السيطرة الخلاقة. وحتى انشغال المشاهد يصبح موضع تساؤل. والعمل الفني الذي قد يطلبه مصرف أميركي كبير لتركيبه مع زخارف فرعه في الرياض، حتى ولو قام بعمله فنان من ذلك البلد، هل يُعدّ عملاً إسلامياً / متأسلماً؟

وإذاً فما هو الفن الإسلامي في هذا السياق الحديث المشبّك؟ لقد بدأنا مع جي بونار، الذي يعمل ببعض الطرق ضمن نموذج تقليدي جداً، وأسلوب، وطريقة رعاية، بالرغم من أن عمله مشبك بطرق جديدة. ولعل معظم الناس يتفقون على أن عمله إسلامي، وخاصة أنه كان مطلوباً لنصب تذكارية مركزية الأهمية للولاء الإسلامي والتقوى الإسلامية. وكانت بعض أعمالي ذات موضوعات إسلامية اسمياً، بالرغم من أنها موجهة إلى جمهور غربي غير مسلم. فهل هي إسلامية؟ ربما هي

متأسلمة، ولكن ليست إسلامية. ففي حسين زندرودي، الذي أصله من بلد غالبية سكانه مسلمون، نرى فناناً يستخدم رموزاً ونصوصاً مرتبطة تقليدياً بالإسلام الشيعي، ولو بأسلوب تخطيطي حديث جداً وشخصي. كما أن شاه ضيا سكندر قد أخذت أسلوباً تقليدياً جداً يرتبط ثقافياً بالمذهب فاستخدمته لربط جميع العناصر المختلفة المتعددة الثقافات في عالمها الشخصي، بما في ذلك بعض (وليس كل) العناصر المرتبطة بالإسلام. وقام الرسام الباكستاني عبد الرحمن تشوغتاي بمزج عدة أساليب تقليدية للرسم الهندي بينما هو يخلق للباكستانيين المحدثين عملاً ذا شعارات ورموز ثقافية مغولية. ثم علينا أن نقوّم الفنانين المسلمين البنغلاديشيين الثلاثة. فعلى الرغم من بلدهم الأصلي والممارسة الطقوسية والعقيدة الإيمانية المعلنة لواحد منهم على الأقل، فإنهم جميعاً يرسمون بأسلوب تجريدي يمكن أن يستخدمه الفنانون في أي مكان من العالم.

ويمكن إطالة قائمة الفنانين المهجنين. فماذا عن عمل الفنانة الماليزية النشيطة اجتماعياً شريفة زوريا الجرفي، التي نفذت سلسلة لوحات لإحياء ذكرى الفظائع في البوسنة (انظر اللوحة 5 - 5)؟ فقد استخدمت طريقة الفرشاة الصينية، فرسمت خطوطاً توحي بالخط العربي، تتخلله لمسات فرشاة جريئة باللون الأحمر الذي يرمز إلى العنف الموجه ضد مسلمي البوسنة، ولاسيما النساء. وقد استمدت الإلهام لهذه السلسلة من السور 40 - 46 من القرآن المعروفة باسم «الحواميم» وتبدأ بالحرفين «حم~» لاستحضار رؤى يوم القيامة والفصل بين الخير والشر، فهي تخط هذين الحرفين في سلسلة رسومها البوسنية، وكذلك كلمة «رحيم» المشتق جذرها من «الرحمة». وتركز الفنانة شريفة الجرفي على تفسير يوسف علي لهذه السور، فتتأمل في العلاقة بين الإيمان والكفر، وبين الوحي والإنكار، وبين الخير والشر، وبين الصدق والزيف. وهي تقول عن سلسلة رسومها البوسنية «الرحيم صفة لله لها علاقة بـ «حم~» فهي ترمز إلى التكامل والتعالي لحرفي الحاء والميم. إذ أننا برحمة الله نستطيع أن ننتصر على الأعمال البشعة والفظائع التي تحدث في البوسنة» (1993). كما أن التأثير البصري الشامل لعملها يستحضر أعمالاً صينية أو يابانية خالية من

الخطّ، ولكن تعليقها الاجتماعي، مشفوعاً بالحروف العربية، يضيف فاعلية درامية فورية مباشرة إلى وسيلة هي في العادة أكثر شفافية وروحانية.

وفي عام 1995 تم نشر الكتاب المعنون: إظهار الشعور: مختارات من رسوم فنانات إيرانيات، وقد قام بطبعه مركز الفنون البصرية، الذي هو جزء من وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي الإيرانية. وهو يشمل مجموعة هائلة من الرسوم المتنوعة، من أساليب المنمنمات التقليدية إلى الأعمال التجريدية الكاملة، مع كل تبديل أو تعديل بصري يمكن تصوره بين هذين النوعين المتباعدين. وهناك لوحة تدعى فلسطين من رسم بدريه علائي، وهي عبارة عن إعلان خطّي سياسي جريء يظهر نجمة داود ملصقة بالمسامير على بوابة تجعل المشاهد يفترض بأن الشعب الفلسطيني محبوس خلفها كرهينة (انظر اللوحة 5 - 6). ومن المثير للاهتمام أن الرسامة توقع باسمها مكتوباً بالحروف اللاتينية، مما قد يوحي بأنها كانت تتوقع عرض اللوحة في سوق أجنبية.

ومن الفنانات الممثلات في هذا الكتاب نفسه فيروزه غولمو حمادي، التي شملت لوحتها المرسومة بالألوان المائية المعنونة المعراج تفاصيل تذكرنا بموضوعات فارسية، مثل أزياء الملابس، وغطاء الرأس، والمسابح، وطائر يشبه الفينيق في أسفل اللوحة (انظر الشكل 5 - 7). وصورها وموضوعها الصوفي يشبهان بأسلوبهما ومحتواهما عمل فنانة القرن العشرين الألمانية سولاميث وولفينغ، وكذلك فنانة العصر الحديث الشعبية المعاصرة سوزان سيدون بوليت[14]. ومن اللوحات الأخرى واحدة معنونة بركة البلاط، من رسم نرجس رسول زادة نامين، وهي نوع من «رسامة المنمنمات تلتقي ماتيس» تذكرنا بلوحة ماتيس الشهيرة عام 1912 المعروفة شعبياً باسم السمكة الذهبية (السمكة الحمراء)، المحفوظة في متحف بوشكين بموسكو (انظر اللوحة 5 - 8)[15]. وتستخدم نامين تركيبة اللوحة المنمنمة المسطحة ذات البعد الواحد، والتشكيلة الجميلة لبلاط البركة، مشفوعة باستخدام تقليدي لإطار مصبوغ مرسوم بالزيت والتصوير الجريء على طريقة ماتيس وأتباعه، لإنتاج هذه اللوحة الفياضة بالحيوية لسمكة ذهبية في بركة.

إن هذه المقارنات لا توحي بالضرورة أن رسوم غولو حمادي أو نامين أو أي رسوم أخرى فيها مشابه من أعمال فنانين أوروبيين أو أميركيين هي مستمدة من هذه الأعمال ومنقولة عنها. وبدلاً من ذلك فإن هذا التشابه في الأساليب إنما يمثل كيف صارت الصور والأفكار متاحة على مستوى عالمي الآن بحيث تعكس وسيلة مشتركة بشكل متزايد. فالتهجين يوسع، ولا يقلص عالم الفن والخيال الإنساني.

ولعل أكثر الصور الحيوية في مجال التنويع الفني والتوضيح التفصيلي لتهجين موضوعات متعددة موجودة في الأعمال الفنية (والكتابات) التي أنتجتها درّ أحمد، المدرّسة في كلية الفنون الوطنية في لاهور بباكستان. فهي تحاول في عملها «أن تصوغ إدراكاً معرفياً للمجتمع الإسلامي في مواجهته للعولمة» (عرفاني 1997، ص245). ففي محاولتها «إعادة التركيب» في لوحتها المعنونة واحد ونصف تستخدم شكلاً بسيطاً ثلاثي الأبعاد يقوم على نصّ بلغة الأوردو يقول (مسجد بقرميدة ونصف قرميدة) كي تستحضر إمكانية المسجد التقليدي البديل المؤقت الذي يستعمله المسافرون والعمال غير القادرين على أداء صلواتهم في مكان للعبادة جيد البناء (انظر اللوحة 5 - 9). وهذه العبارة تستخدم أيضاً لوصف المنشقين غير الملتزمين الذين يتصرفون على هواهم ولا يحتاجون إلى مسجد رسمي لأداء صلاتهم. وهذا يضفي على لوحة درّ أحمد بعداً سياسياً. وهي معروضة في باكستان كمرآة تعكس التباين في تاريخ الحريات السياسية في ذلك البلد. وتستخدم درّ أحمد لغة ما بعد الحداثة في مقالتها التي تشرح بها عملها المذكور أعلاه، فتشير أيضاً إلى طريق فن ما بعد الحداثة القادر مفهومياً على تأكيد حساسية المشاعر الإسلامية، وحتى الروحانية الإسلامية المحلية، أثناء الانشغال باستعراض فكري حديث متعدد الأوجه (درّ أحمد، بلا تاريخ).

هل يمكننا أن نقرر، أو نوضح بالتفصيل على الأقل، كيف يمكننا أن نستخدم مصطلح «الفن الإسلامي» في دنيانا المعولمة؟ فهل إيمان الفنانين هو الذي يصنع الفرق، حتى ولو لم تكن لدينا طريقة لمعرفة مدى إيمانهم؟ أم هل هو انتماؤهم العرقي، سواء أكان بلدهم ذا أغلبية مسلمة أم لا؟ وهل هناك فرق ناجم عن مكان سكنهم المحلي، سواء أكانوا مغتربين أم لا؟ وماذا إن كان الفنان من أبناء أقلية في مجتمع أغلبيته من

المسلمين، مثل شخص مجوسي زراد شتي في إيران؟ وهل الموضوع هو الجانب المحدِّد (بكسر الدال)؟ وهل الأسلوب هو المفتاح، وفي هذه الحالة فإننا من المفترض أن لا نشمل سوى العمل الذي يتم إنتاجه بأسلوب تقليدي مرتبط بالإسلام؟ وهل الراعي هو عامل التحديد، أم هل من المهم أن ننظر في كيفية استخدام العمل الفني؟ وهل يعني ذلك عدم السماح لأي عمل تجاري، رغم أننا بالفعل نعدّ الخانات، والقصور وكثيراً من المباني الدنيوية من الماضي إسلامية الخصائص بصورة نموذجية؟

وحتى دون النظر في التغييرات الهائلة التي تعرض لها العالم في الخمسين عاماً الأخيرة ـ كالهجرات المتزايدة، وتغلغل وسائل الإعلام على نطاق عالمي، وانتشار أنظمة الاتصالات المعولمة، بما فيها شبكة الإنترنيت الدولية ـ التي نجمت عنها بيئتنا الحالية المعولمة، فإن مصطلح «الفن الإسلامي» (الذي صاغه مؤرخو الفن الأوروبيون قبل أقل من قرن مضى) يظل مبهماً وغامضاً ومتقلقلاً ومحيراً. وتعود المشكلة جزئياً إلى غياب ثقافة إسلامية وحيدة متجانسة. وكما رأينا عند جي بونار، فإن بلداً إسلامياً في العصر الحديث كان عليه أن يبتكر فناً «إسلامياً عاماً.» وحتى فكرة مفهوم «الإسلامي العام» تستبعد كثيراً من غير المسلمين الذين كانوا دائماً جزءاً من الثقافات الإسلامية. وكما يشير جوناثان بلوم وشيلا بلير في مقدمة كتابهما المعنون <u>الفن الإسلامي</u>: «إن تعداد الأشياء التي ليست من مكونات الفن الإسلامي أسهل من تعداد مكوناته.... فالفن الإسلامي لا يشير إلى عصر محدد ولا إلى فن مكان معين أو شعب معين.... وليس الفن الإسلامي أسلوباً ولا حركة، والذين أنتجوه ليسوا بالضرورة مسلمين.... وبينما كان بعض الفن الإسلامي بلا شك من إنتاج مسيحيين ويهود عملوه لرعاة مسلمين، فإن بعض الفن «الإسلامي» الذي أنتجه مسلمون كان موجهاً إلى مسيحيين أو يهود (1997، ص1). ولعل مصطلح «متأسلم» يقدم لنا مظلة أوسع نعيد التفكير تحتها بهذه القضايا، ومع ذلك فإن هذا المصطلح يفترض مسبقاً تماسكاً ثقافياً وإقليمياً تقوضه التأثيرات العولمية والتلاقح المتبادل للخيارات الفنية نتيجة ازدياد التشبيك في عالمنا.

إن الفنانين تحددهم قابلية حركتهم الطيعة المرنة. فقد ظلوا دائماً ينتقلون أو يتم نقلهم من مكان إلى مكان. ولعل قابلية التحرك هذه هي سبب تواجدهم على الحواشي والحافات التي تلتقي وتمتزج عندها الثقافات، مشكّلة شبكات جديدة ـ من الورشات، والمدارس، والأساليب والأشكال المعادة الصياغة والتكوين. فإذا كان مشروعنا لدراسة الشبكات الإسلامية يعني أي شيء، فإنه يعني أننا لا ينبغي أن نفرط في التحديد الزائد وأن لا نحاول فصل هذا عن ذاك، وأن لا نفصل مسلماً عن مسلم، أو مسلماً عن مسيحي، أو هذه المنطقة عن تلك المنطقة، أو هذه المجموعة العرقية عن تلك. وبدلاً من ذلك، يجب علينا أن نجد النقاط التي يتفاعل عندها السكان المسلمون في المجال الثقافي، وظلوا يتفاعلون دائماً، وسيظلون دائماً يتفاعلون مع الناس في أماكن أخرى، بكل ما في ذلك من تعقيد. وبدلاً من تحديد الهويات، أو تتبعها أو دعمها، ينبغي علينا أن نميز المستويات المتعددة التي تغذى عليها المسلمون و الثقافة الإسلامية وتفاعلوا في سياقها مع أناس من الداخل والخارج. وليس هذا واجباً أكاديمياً فقط. فعندما نحصر الفن والفنانين في هوية ذات بعد واحد ـ كالهوية الدينية مثلاً ـ فإننا ننزع عنهم الصفة الإنسانية. فيصبح من السهل أن نفترض أن العنصر المحدِّد ـ بكسر الدال ـ في فنهم ـ على عكس فننا ـ هو الدين فقط، دون الإشارة إلى أي بعد من أبعاد الحياة والثقافة الأخرى التي تملأ حياتنا كأناس وتعطينا حقيقتنا كمخلوقات بشرية. ولعل المقاربة الأكثر دقة، التي تقدمها طريقة شبكتنا تستطيع مساعدتنا على التغلب على بعض التنميطات المعممة التي هي جزء كبير من فكرة معظم الأميركيين عن الإسلام والمسلمين.

الحواشي

(1) مارشال هودجسون هو الذي صاغ مصطلح «متأسلم» (1974).

(2) للاطلاع على وصف خيالي رائع الحيوية لتأثيرات مثل هذه القوى على الفنانين والحرفيين في الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر، انظر باموك 2002.

(3) للاطلاع على بعض أعمال بونار، اذهب إلى الموقع:
(http://www.bonner-design.com)

(4) انظر إرنست 1995.

(5) انظر مثلاً كتاب <u>مهرجان الهند</u> 1985، ص57، أو بوتز 1998، ص331.

(6) دفتري 2002، ص74. إن مقالة دفتري الممتازة تقدم وصفاً كاملاً للحداثة الإيرانية منذ بداياتها من مطالع القرن العشرين إلى سبعينياته، كما أنه يحدد أماكن الشبكات المحلية في سياق التأثيرات الدولية على الفنانين المختلفين (عن طريق السفر، والدراسة، والمدرسين الأجانب والمتدربين في بلدان أجنبية) وكذلك الجدل الدائر حول «كيف يمكن أن يكون المرء فارسياً وصاحب نزعة حديثة؟ وإلى أين يتجه: إلى الغرب أم إلى الماضي، أم إليهما معاً؟» ويوضح الدفتري: «إن هذه الحداثة العصرية، مثل غيرها من الحداثات المحددة ثقافياً التي برزت حول العالم لم تكن متواقتة ولا مترادفة مع الحداثة التي أنشئت في الغرب. وبما أن حوافزها كانت وطنية ودولية في الوقت نفسه، قد راحت تتطلع إلى الداخل وإلى الخارج كذلك. وفي الفن كانت لغات هذه الحداثة تشمل الواقعية والتجريد معاً، ولكن القضايا الرسمية لم تكن هي مشكلاتها الأولية: كانت المسائل الأساسية في الحداثة الإيرانية تتعامل مع فكرة الهوية.» (ص81 - 82).

(7) المصدر السابق نفسه، ص78. إن هذا الوصف بالطبع لا ينطبق تماماً على الأمثلة المذكورة أعلاه من رسومه التوضيحية لشعر حافظ أو لنسخته من

القرآن، التي هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باللغة، والمعنى، والأدب، والدين (أو في حالة حافظ بغيبيّات ما وراء الطبيعة على الأقل).

(8) يمكن مشاهدة أمثلة من أعمال زندرودي على الموقع المعنون:
(http://www.zenderoudi.com)

(9) يمكنك مشاهدة أمثلة من أعمال سكندر الأكثر حداثة في الموقع:
(http://www.bombsite.com/sikander/sikander.html) (تم الوصول إليه في 26 أيار / مايو 2004).

(10) للاطلاع على أمثلة من مدرسة الرسامين هذه، انظر نيفديتا وكومارا سوامي 1914.

(11) يمكنك الاطلاع على بعض رسومه في الموقع:

http://megaeast.com/default.asp?section=artand%20culture&pa) ge=chughati.com) (تم الوصول إليه في 26 أيار / مايو 2004).

(12) يمكنك الاطلاع على عينات الرسوم المعاصرة لفنانين من بنغلاديش على الموقع http://www.chayamachigaro.com/exhibition/bangladesh/) bangladesh.htm) (تم الوصول إليه في 26 أيار / مايو 2004).

(13) للاطلاع على مناقشة للهوية الدينية الإسلامية كنتيجة للإحصاء والأرقام السكانية، انظر كارل إرنست 2003، الفصل الثاني.

(14) للاطلاع على أعمال وولفنغ انظر الموقع:
(http://www.lightworks.com/gallery/wulfinghtml) (تم الوصول إليه في 26 أيار / مايو 2004). وللاطلاع على أعمال بوليت انظر الموقع: (http:// mystic-caravan.com/boulet.htm) (تم الوصول إليه في 26 أيار / مايو 2004).

(15) انظر (asp.17-http://www.artnet.com/imagine/feature/tuchman-16) (تم الوصول إليه في 26 أيار / مايو 2004).

الشروح على اللوحات:

اللوحة 5 - 1 **القباب المنزلقة**: لوحة معطاوه الوردية في المسجد النبوي في المدينة في المملكة العربية السعودية: من تصميم جي بونار من أجل SL-Rasch Gmb H (تصوير جي بونار؛ أعيد طبعها بترخيص من جي بونار).

اللوحة 5 - 2 رسم توضيحي من «**اليقظة**» بريشة جوديث إرنست. بالألوان المائية على ورق من قياس 10 إنجات × 16 إنجاً (أعيد طبعها بإذن من الفنانة).

اللوحة 5 - 3 بلا عنوان (1999) بريشة محمد يونس؛ زيت على قماش 21×21 إنجاً (من مجموعة طوني ستيوارت).

اللوحة 5 - 4 بلا عنوان (2003) بريشة محمد فخر الإسلام. مرسومة بحبر مطبعة وزيت خردل على ورق 14×11 إنجاً (من مجموعة طوني ستيوارت).

اللوحة 5 - 5 **البوسنة** 9 (1992) بريشة شريفة زوريا الجفري 48×106 سنتمتر (أعيد طبعها بإذن من الفنانة).

اللوحة 5 - 6 **فلسطين** بريشة بدرية علائي. زيت على قماش من قياس 100×80 سنتمتر (من رحيمي 1995).

اللوحة 5 - 7 **المعراج** بريشة فيروزه غولمحمدي؛ بالألوان المائية، من قياس 62×42 سنتمتر (من رحيمي 1995).

اللوحة 5 - 8 **بركة البلاط** بريشة نرجس رسول زادة نامين؛ زيت على قماش، 67×48 سنتمتر (من رحيمي 1995).

اللوحة 5 - 9 **واحدة ونصف** (1996) بريشة درّ أحمد؛ «إعادة تركيب» بالطين النضيج (تصوير فوتوغرافي بعدسة درّ أحمد؛ أعيد طبعها بترخيص من درّ أحمد.

طيبة حسن الخليفة شريف

الفصل السادس

القصص المقدسة التي تربط النساء العراقيات الشيعيات عبر الزمان والمكان

في آذار/ مارس 1991، فرّ آلاف من الشيعة العراقيين من بيوتهم إلى الخطوط التي تحتلها القوات الأميركية في جنوب العراق بعد التخلي عن متمردي الانتفاضة الشيعية، فنقلوا إلى مخيم سعودي للاجئين في الصحراء غير بعيد عن الحدود العراقية. وطيلة عام 1993 تم توطين مجموعات صغيرة من هؤلاء اللاجئين في هولندة. وبعد ذلك بثلاثة أعوام تعرفت على كثيرين منهم. فقررت أن أجعل حياة خمسين من نسائهم موضوعاً لأطروحتي للدكتوراه.

وكانت أهم مقابلاتي هي التي سجلتها مع النساء الأكبر سناً، وخاصة مع فاطمة، وحبيبة، ونبيلة، وأمينة، وجميلة، وأم أحمد، وأم فارس وسليمى الملاّية (أي الزعيمة الدينية). وفي بادئ الأمر خشيت النساء أن يخبرنني بتاريخ حياتهن الشخصية، وفضلن اللجوء إلى الأسلوب القصصي القرآني وإلى الشعر. ولكن بعد استقرارهن في بيئتهن الجديدة وارتياحهن إليّ، عادت إليهن الثقة باستخدام الأطر التقليدية لسردهن القصصي.

لقد فقدت هؤلاء الشيعيات العراقياتأسرهن، وتاريخهن، وثقافتهن. غير أن أحد الجوانب الجوهرية لهويتهن ظل موجوداً، بل وتعمق فعلاً في عملية اللجوء: وهو الفن التقليدي للتداخل بين القصص الشخصي والديني. وقبل كل شيء، فإن قصص هؤلاء النساء تتعلق بطقوس الحداد المرعية منذ زمن قديم. فهذه الطقوس تتحول إلى خيط يربط بين المشاركات في ذكرى التواريخ المقدسة والرموز الشيعية وهي طقوس تعمل

كوسيلة للترابط، وإحياء الذكرى، والعلاج. فهي تخلق شبكة في الشتات تبرز منها شخصيات نسائية فاعلة لمن يعملن كوصيات على الأمل في وجه حالات هي عند كثير من النساء حالات رعب يعجز عنه الوصف، وصدمات لا تطاق.

ويستكشف هذا الفصل أحد الطقوس المخصصة للنساء تحديداً ويسمى مجلس القراءة. وهو تجمع للحداد واستذكار آل البيت (بيت النبي). وتشمل الطقوس النساء والأطفال وتتم في البيوت. حيث تجري قراءة مراثي التفجع للبكاء والحداد. والهدف من هذه المراثي الشعرية هو وصف آلام آل البيت وتقاسم الشعور بها بتذكر كفاحهم لإعادة حكم العدل إلى أمتهم الإسلامية[1]. وتقدم القصص والأشعار رؤية معمقة للطريقة التي يقيم بها الشيعة من المجتمعات المختلفة روابط أفقية فيما بينهم وعمودية عبر الزمن مع ينابيع دينهم[2].

ومنذ القرن السابع الميلادي يؤدي الشيعة طقوس المجالس هذه وبذلك يخلقون علاقات مع أجيالهم السابقة (الحيدري 1999). وعندما تأتي اللاجئات موضوع هذه الدراسة إلى المجلس لتذكر آلام آل البيت ومعاناتهم، فإنهن يجلبن معهن الصدمات الفردية والجماعية من حربين ومن القمع السياسي، وهي صدمات ليس من المفروض التعبير عنها علناً، وهي أحداث مختلفة، منها ما هو شخصي جداً ـ مثل التعذيب، والاغتصاب، ومشاهدة تعذيب الأحبة الأعزاء وموتهم ـ ومنها ما هو جماعي كصدمة تتشارك في الشعور بها نساء مجتمعات مضطهدة بكاملها، بينما تتشارك نساء أخريات في صدمات الأحداث بالاستماع إلى قصص تسردها نساء أخريات، في المجلس على الأغلب.

إن النساء اللواتي قابلتهن كن من ضحايا الاضطهاد في العراق منذ سبعينيات القرن العشرين، ملتمسات لجوء في المملكة العربية السعودية ومغتربات من اللاجئين الذين استوطنوا في هولندة. والصدمات المتراكمة التي تعرضهن لها زاد من شدتها شعورهن بأنهن كن أيضاً ضحايا خيانة تسيطر عليهن كالهاجس منذ لحظة سحق صدام حسين لانتفاضة عام 1991 وتخلي أميركة عنهن. وقد تبعت ذلك خيانات أخرى من أميركة وحلفائها في حرب الخليج عندما تلقى اللاجئون العراقيون

وعداً بإيوائهم في الولايات المتحدة على الفور عندما عبروا إلى المناطق العراقية التي وقعت تحت سيطرة القوات الأميركية. وبدلاً من ذلك فقد أرسلوا إلى مخيم رفحا السعودي للاجئين في الصحراء. وقيل لهم بأنه سيكون «ملجأ مؤقتاً» ولكنهم أمضوا فيه ثلاثة أعوام (1991 - 1993) من أن هذه الصدمات المتفاقمة قد زاد من حدتها شعور النساء بالذنب تجاه تخليهن عن أفراد أسرهن عندما اخترن الهرب من العراق. وإحساسهن بأنهن متواطئات (ولو بطريقة سلبية) في تحطيم ما بقي من عوائلهن وأقاربهن عند توطينهن في أماكن أخرى بعيداً عنهم. وهن يعتقدن بأن إظهار إخلاصهن المتفاني في المجلس قد يحول آلامهن إلى شيء جيد وهو الشعور الديني الجماعي بالتواصل والانتماء وإحياء الذكريات. ولكي تؤدي الطقوس وظيفتها الدينية، يتعين على النساء أن يتفاعلن مع تاريخهن، وأن يتذكرنه ويعشن فيه ثانيةً، وأن يظهرن تعاطفهن بالبكاء.

وفي هذه المقالة أتفحص استخدام النساء للرموز الدينية والقصص المقدسة للتغلب على آلامهن الخاصة، ومخاوفهن، وشعورهن بالضياع والتعرض للخيانة، والانهيار العاطفي. ومنذ القرن السابع الميلادي، كانت النساء الشيعيات يستخدمن السرد القصصي في المجلس في الوسط المألوف لأقاربهن المباشرين، فيمزجن بين قصصهن الذاتية والقصص القديمة. وإن اهتمامي بالصدق الموضوعي لقصصهن أقل من اهتمامي بالمعاني التي يعطينها للأحداث التي مرت بهن في تجاربهن. فكيف تتفتح القصة وتنتشر؟ وكيف تتحدث الرواية عن شخوصها؟ وما هي اللغة التي تستخدمها؟ وهل تسير القصة في خط مستقيم أم في دائرة؟ وما هي أهمية حالات التوقف فيها؟ وما الدور الذي يلعبه السرد القصصي في إدامة الثقافة العراقية في هولندة وفي إعطاء معلومات عن هوية جماعية؟

إنني أجادل بأن سرد القصص المقدسة يساعد على شفاء الجراح النفسية والعاطفية الناجمة عن الحروب وعن المنافي. فالنساء يجدن عزاء وراحة في البكاء الجماعي أثناء طقوس سرد قصص القرن السابع الميلادي عن حالات الخيانة والموت التي تعرض لها آل بيت النبيّ. وبذلك فإن النساء المجتمعات في المجلس يفرّجن عن

آلامهن عن طريق تذكر آلام الآخرين. وما يثير اهتمامي هو كيفية قيام النساء اللواتي التقيت بهن بربط تاريخ الشيعة بواقعهن الحالي في هولندة.

القصص الشيعية والإطار الديني

إن أحد الفروق المهمة بين المجتمعات الشيعية والسنية ينعكس بأكبر قدر من الوضوح في مواقفهم من العلاقة بين «الرجل» و«الكتاب». فعند السنة أن القرآن هو دليل وبرهان على ذاته بفضل إعجازه. وهكذا ففي الإسلام السني فإن «الكتاب» مقدم على «الرجل» (شوبل 1993، ص15). أما عند الشيعة، فإن البرهنة على تنوع القرآن موكولة إلى النبيّ. ومن هنا فإن لآل البيت مكانة مركزية في إيمان الشيعة وتقواهم. كما أن التأكيد على الولاء الفردي والجماعي للنبيّ له آثار وعواقب مهمة في تفكير الشيعة، وممارساتهم وطقوسهم.

والتشيع يأخذ اسمه من كلمة «شيعة» التي معناها التشيع لعلي ومؤازرته. وعلي هو ابن عم النبي محمد وصهره. ويعتقد الشيعة أن الله ومحمداً قد عينا علياً كأول خليفة ذي حق في سلطة النبي السياسية والروحية. ومن جهة أخرى فإن السنة يعتقدون أن علياً هو الخليفة الشرعي الرابع في الإسلام بعد الخلفاء الثلاثة، أبي بكر وعمر وعثمان، وأنهم جميعاً يشكلون مرحلة حكم الخلفاء الراشدين. ويغضب الشيعة من رفض المجتمع الإسلامي السني حق علي وحده في وراثة الخلافة. فهم يرون أن الإمامة الإسلامية أكثر من قيادة سياسية، فهي منصب ذو سلطة إعجازية، صوفية، روحية لاهوتية متعلقة بالخلاص. ويقوم اعتقادهم هذا على تفسيرهم للآية القرآنية رقم 124 في سورة البقرة التي يعد الله فيها إبراهيم وذريته بجعلهم أئمة. وحسب التاريخ الديني فإن محمداً وابن عمه علياً هما من نسل النبي إبراهيم عن طريق ولده إسماعيل. ومحمد هو الأخير في نسل الأنبياء ...[1].

ومثل الأنبياء، فإن علياً والأئمة ـ كما يعتقد الشيعة ـ هم معصومون وقادرون على قيادة المجتمع لأن لديهم علماً سرياً خفياً من النبي (هوفمان ـ لاد 1992، ص626). وبالنسبة للشيعة، فإن النبي وآله أكثر من مجرد بشر. فهم الحكمة النبوية متجسدة،

وهم النور النبوي في العالم. وهكذا فإن إنكار حق علي في الخلافة يشكل خيانة تنطوي على تدنيس للمقدسات الدينية.

إن حب آل البيت يقبله الشيعة والسنة على حد سواء، فهو يوحدهم. ويعبر معظم الشيعة عن حبهم لآل النبي بزيارة قبورهم والعناية بها. وبنظم قصائد المدح لهم وإقامة الاحتفالات، وتقديم الصدقات باسمهم. وما يميز الشيعة هو أنهم يقيمون طقوس حداد تستخدم كمنبر للتعبير عن حبهم لآل البيت. كما أن سيرة حياة كل واحد من آل البيت والحوادث التي جرت فيها تشكل مصادر مهمة لمجلس القراءة.

وأهمية تاريخ آل البيت بالنسبة للشيعة منعكسة في التقويم الطقوسي، الذي يحتوي على أكثر من ثمانية وأربعين مناسبة احتفال بمولد أو وفاة تخص النبي، والأئمة الاثني عشر، ونساء آل البيت ـ والسيدة فاطمة على وجه الخصوص. فهي ابنة النبي، وهي مصدر الأئمة، وأم السيدة زينب، حفيدة النبي وأخت الحسن والحسين. وكل واحدة من هذه المناسبات السنوية تعطي الشيعة فرصة لتأكيد ولائهم عن طريق أعمال التقوى والإخلاص العاطفية. إذ إن تفانيهم في حب آل البيت يبتّ في غفران ذنوبهم. ويقال بأن هذا الإخلاص لآل البيت والأمل في الخلاص عن طريق هذا الحب، هو الذي يميز المذهب الشيعي عن المذهب السني على مستوى التقوى الشعبية (ص628).

ويتم الاتصال الشخصي بآل البيت أثناء طقوس الحداد وإحياء الذكرى. ويمكن مشاهدة هذا الاتصال بأكبر أشكاله جلاء وبروزاً للعيان أثناء التذكر العام العلني والحداد على استشهاد الإمام الثالث: الحسين. ويتم إحياء الذكرى في العاشر من شهر محرم أول أشهر التقويم الإسلامي. فطقوس الذكرى والحداد على الحسين شديدة تبلغ ذروتها في العاشر من محرم، يوم استشهاده في واقعة كربلاء في عام 680م (61هـ)[4]. وكربلاء، المدينة العراقية في الجنوب، بالقرب من نهر الفرات هي موطن النساء اللواتي أجريت معهن المقابلات من أجل هذه الدراسة.

وبالرغم من أن واقعة كربلاء كانت صغيرة بالنسبة لعدد القوات والضحايا، فإن تأثيرها على التشيع صاعق ومذهل (ريتشارد 1995، ص29). فهي تمثل عند الشيعة جميعاً الصراع النموذجي الأصلي بين الظالم والمظلوم. فاستشهاد الحسين شعار

رمزي لكل جهاد من أجل العدل. وهذا الاعتقاد يفسر سبب قول كل امرأة قوبلت من أجل هذه الدراسة: «التاريخ يعيد نفسه. فنحن ظلمنا صدام كما ظلم يزيد حسيناً.»[5] وهن يستحضرن في أشعارهن الحسين ويزيد للإشارة إلى آلامهن الذاتية والقمع الذي تعرضن له.

ففي عام 680م (61هـ) توسل أهل الكوفة بالحسين كي يأتي إلى العراق ليقودهم في الثورة على الطاغية يزيد. والكوفة مدينة أخرى في جنوب العراق وهي موطن كثير من النساء اللواتي اشتركن في المقابلات التي أجريت من أجل هذه الدراسة. فغادر الحسين وموكبه الصغير المدينة متوجهاً إلى جنوب العراق. ولكنهم قبل وصول الكوفة أوقفهم جيش يزيد. ولم يأت المدد من الكوفة، فاستشهد الحسين في كربلاء ومعه كل أهل بيته تقريباً. وذعر أهل الكوفة من يزيد بحيث لم يجرؤوا على الثورة ضده.وبعبارة أخرى فإن الناس الذين جاء الحسين لإنقاذهم كانوا هم الذين خانوه. ويشرح إبراهيم الحيدري آثار استشهاد الحسين على شيعة العراق : «ليست هناك أرض أغرقتها الدماء كأرض كربلاء، ولا أمة أحزنها الحداد على بطلها كحداد الشيعة العراقيين على الحسين. وإلى حد ما فقد صار الحزن والحداد على الحسين جزءاً من شخصية الشيعي العراقي ونفسيته الذاتية.» (1999، ص35).

وتبقى مجزرة كربلاء حية في مجالس القراءة. وعلى خلاف طقوس شهر محرم، التي تقتصر على أيامه العشرة الأولى فقط وتعرف بمجالس العزاء الحسينية، فإن مجالس القراءة تستمر طيلة أيام السنة، وفيها حداد على كل أفراد أسرة النبي، وليس على الحسين فقط. وتنطوي الطقوس والذكريات دائماً على البكاء، وهو عادة ينتقدها السنة. وبالنسبة للشيعة، فإن البكاء على آل البيت، وخصوصاً الحسين ليس شيئاً مشروعاً فحسب، بل هو مجلبة للخلاص كذلك. والعجز عن البكاء قد يثبت أن المرء ضائع روحياً. وقد طلب الإمام السادس، جعفر الصادق من الشيعة أن ينظموا الشعر في الحسين وثورته لإبقاء ذكرى الحسين حية.

الشفاء عند المزارات

إن النساء اللواتي قابلتهن يعتقدن أن كل مسلم محب حقيقي لآل البيت ينبغي عليه أن يقوم بزيارة العتبات المقدسة من أجلهم، ولاسيما في النجف[6] وكربلاء، والكاظمية[7]، وسامراء[8]، مرة واحدة في العمر على الأقل. ويحظى «الزوار» بمكانة دينية واجتماعية خاصة بعدِّهم محبين حقيقيين لآل بيت النبي. وقد حصلت معظم النساء اللواتي قابلتهن على لقب «زائرة»، وبعضهن لأنهن كن يعشن في أماكن بعيدة ومع ذلك قمن بزيارة العتبات المقدسة، وأخريات لأنهن يعشن في المدن المقدسة ويحظين على الدوام ببركة زيارة العتبات المذكورة.

وكثيراً ما كن يزرن العتبات أثناء الأوقات الصعبة مثل حربي الخليج الأولى والثانية. أما النساء اللواتي لم يستطعن الزيارة فقد أرسلن رسائل شكاوى، وطلبات، وتوسل إلى الأئمة. وكانت تلك الرسائل تتضمن طلبات للحصول على السلام، والصحة، والحماية، وعودة أحبائهن سالمين. وذكرت لي كثيرات منهن أن ضريح الإمام علي في النجف كان مليئاً بمئات من مثل هذه الرسائل الملصقة في طبقات على نوافذ الضريح وأبوابه. ولعلها هي الوسائل الوحيدة التي كانت متاحة لكاتبيها للتعبير عن معاناتهم والتخفيف منها. وكانت النساء اللواتي قابلتهن يعانين كثيراً من القلق والضغوط الاجتماعية. وكانت لزيارتهن وصلواتهن ودعائهن في العتبات المقدسة وظيفة نفسية بالإضافة إلى وظائفها الدينية، لأن هذه الزيارات ساعدتهن على الشعور بالسلام والراحة، والقدرة على احتمال القلق. وأوضحت أمينة كيف كانت تربط خيطاً أخضر بنافذة الضريح. وعند استجابة الله لدعائها كانت تفي بنذرها وترمي نقوداً أو ذهباً من خلال النافذة وتعطي صدقات لسدنة المزار، أو توزع أموالاً على الفقراء باسم الإمام. وزعمت جميلة أن الأئمة يشفون المرضى.

وذكرت جميلة أن النظام البعثي قد منع طقوس الحداد والذكريات الشيعية في عام 1977. وأغلق رجال الشرطة البوابة الكبيرة المؤدية إلى ضريحي الحسين والعباس، ووقفوا إلى جانب البوابة المغلقة ببنادقهم لمنع الناس من دخول المزار. فكان الناس يقفون بجانب البوابة يطلقون الدعوات والأناشيد. وفجأة رأت هي وغيرها من

المحتشدين البوابة تنفتح من تلقاء نفسها !!! وخاف رجال الشرطة فهربوا، ودخل الشيعة مبتهجين. وذكرت فاطمة أن الحكومة عندما منعت إقامة طقوس الذكرى، فقد منعت الحجاج من القدوم إلى العتبات المقدسة، ولكن دون جدوى.

وأذكر ذات مرة بعد مرسوم المنع هذا في عام 1988 أن رجلاً غنياً من منطقتنا جاء بعدة حافلات في منتصف الليل ودعا الناس إلى ركوبها مجاناً إلى كربلاء. وفي الثالثة صباحاً توجهنا بالحافلات إلى منطقة معاميل. ومن هناك ذهبنا مشياً على الأقدام إلى كربلاء كي نصل إلى العتبات المقدسة ونزور الإمام الحسين، والعباس، وقاسماً. وبعد ذلك عدنا لقضاء الليلة في خيمة! كنا مجموعة من الفتيات وكنا نضحك، ونبكي، ونتحدث! فبقينا في الخيمة حتى ظهر اليوم الآتي، عندما قيل لنا إنه ستكون هناك «مسيرة» في ذكرى الحسين. وقد شارك في هذه الطقوس حتى الأطفال الذين لم تزد أعمارهم عن أربع سنوات، وكانوا جميعاً يرتدون ملابس خضراء. وكان الناس ينشدون للعباس أثناء المسيرة، ولكن لم ينشدوا لزينب أبداً. فقد كنا نعتقد أن العباس سوف يصبح عصبياً إذا ذكرت زينب، وحدث أثناء الهرولة الأصعب في المسيرة أن ذكرها بعض الناس. وكنت منهمكة في غسل وجهي عندما رأيت دخاناً من أعلى ضريح العباس! فذهلنا، وخاف الناس. ثم أمرونا بأن لا نذكر زينب ثانيةً! وعندما بدأت بالمسير، أغمي عليّ تقريباً. فلقيني رجل أعطانا شراباً حلواً كالحليب. وعندما شربته شعرت بالانتعاش ومشيت لمدة ثلاث ساعات، وكنت مستعدة للمزيد. وكان هناك رجل عجوز على حصان يقود القافلة، وكنا نردد الأناشيد بعده، فقد كان ينشد شعراً ونحن نرد عليه. وكان الحزب الشيوعي في منطقتنا قوياً بين الشيعة، ولم تكن الأحزاب الإسلامية كذلك. وبالرغم من أن الشيوعيين كانوا ملاحدة، فقد كانوا يمارسون الطقوس الشيعية. فكانوا ينظمون الجنازات ويؤدون القراءات عن الحسين. وكانوا يؤمنون بذلك، فقد كان ذلك هو المجتمع الذي دخلوا فيه ولم يكونوا قادرين على تغيير ممارساته!

إن مثل هذا السرد القصصي يشهد على مركزية الذكريات الجماعية في الثقافة الشيعية. وبالرغم من أن الحكومة كانت قد عملت على منع هذه التجمعات، فإن الجماعة الشيعية ظلت صامدة وباقية.

مكان الذكريات

إن السرد القصصي عن الشجاعة والتضحية اللتين بدرتا من الأبطال والبطلات في كربلاء يطلق عليه **خطاب كربلاء**. فالقصص المعجزة تساعد على شفاء الآلام والصدمات. فبينما تحاول النساء إعادة بناء حياتهن في هولندة، يحضرن مجالس القراءة ليجعلنها جزءاً من أحاديثهن اليومية، وبذلك يخدمن دينهن وينفّسن عن آلامهن الشخصية.

وفيما يأتي سأصف مجلساً عن السيدة زينب. وهي بطلة كربلاء، التي أبقت ذكرى آل البيت حية عندما قالت ليزيد: «والله إنك لن تأخذ منا ذاكرتنا» (شمس الدين 1985، ص218). وقد قالت لي إحدى النساء إنه لولا زينب لتعرض تاريخ آل البيت للنسيان منذ زمن طويل، فهي الناطقة باسم آل البيت وحاميتهم، فقد كانت فيها روح التحدي بالرغم من أنها بلا حول ولا قوة، فأنقذت الإسلام، وأبقت ذكرى آل البيت حية. ويعزو الشيعة إليها فضل عقد أول مجلس للحداد على الحسين عندما كانت أسيرة في دمشق. وكان الأهم من ذلك هو إنقاذها علياً، الابن الوحيد للحسين الذي بقي بعد كربلاء. فقد ضمنت بقاء ابن أخيها ومن ثمّ بقاء سلالة الأئمة.

وتعقد مجالس القراءة[9] في البيوت الخصوصية، حيث يحضرها جمهور من المدعوات يتراوح حجمه من دزينة من النساء إلى مئة امرأة، ولكن المعدل الوسطي يضم حوالي خمسين. وتعمل «الملاّية» كرئيسة للمجلس. والملاّية[10] كلمة باللهجة العامية العراقية هي المؤنث من كلمة الملاّ (ومعناها الشيخ) والملاّيات هن في العادة نساء محليات تلقين تدريباً تقليدياً. ولا يسمح إلا للنساء بحضور مجالس القراءة، ويجب أن لا يكون هناك رجال على مدى السمع. وتكون مضيفة المجلس شديدة الوعي بنطاق الخيارات المفتوحة أمامها لانتقاء الملاّية، وأنواع الأداء التي تشرف عليها، ونوع الضيافة التي يتعين تقديمها، والجوّ المحيط الذي يجب خلقه.

والخطوة الأولى في العملية هي تهيئة الموقع. أما الأداء الذي سأروي قصته فقد حدث في بيت إحدى النساء اللواتي قابلتهن، وقد تصادف أنها كانت ملاّية. فقد وصلت في الساعة الثالثة من بعد ظهر 17 أيلول/ سبتمبر عام 1999 لحضور مجلس

قراءة عن السيدة زينب ينعقد في السابعة مساءً. وقد جئت مبكرة من أجل المراقبة والمساعدة في تهيئة البيت، لأن المشاركة في التحضير هي جزء من التقوى. وكانت امرأتان قد وصلتا قبلي للمساعدة في الطبخ وإبعاد الأثاث من غرف الجلوس. وبذلك فرغت الغرفة إلا من سجادة فارسية كبيرة ملونة وبضع صور معلقة على الجدار. وكانت هناك ثلاث صور في غرفة جلوس الملاّية، إحداها للإمام الأول علي، والثانية للإمام الثالث الحسين. أما الثالثة فكانت لوحة جدارية لأشجار النخيل، التي ترمز إلى الفضل الإلهي، وهي أيقونات حنين إلى الموطن العراقي. إن معظم بيوت النساء العراقيات في هولندة تعلق فيها هذه الصور على الجدار. وبعضها فيه آيات قرآنية أيضاً، أو شيء من أقوال الأئمة منقوشة بالخط العربي. والهدف من هذه المناظر المرئية هو تذكير النساء بوطنهن، وتاريخهن، ودينهن.

وتقدم هذه المناظر نافذة تطل على الطقوس. ويوضح آلان رادلي بأن الناس المطرودين من أوطانهم بالقوة يوجدون شكلاً خاصاً من التذكر يطلق عليه اسم «الحزن». فالأشياء قد تصلح بعض الخلل الذي عانى منه الفرد في حياته، وتستحضر له ذكريات حتى وهي منغرسة في العالم المادي. والتحف الفنية تحافظ على الذكرى وتشكل رواية التاريخ (1990، ص50، 51، 57). وهكذا فإن صور الأئمة وأشجار النخيل تمثل ماضي العراقيات، وحاضرهن، ومستقبلهن. فتقدم محيطاً يتم خلاله سرد قصصهن الذاتية.

وعند الساعة السادسة والنصف، كانت معظم النساء قد وصلن. وحان وقت صلاة المغرب. وقبل الصلاة قدمن لي تربة، وهي قرص صغير ناعم مدور. ولصنع التربة يتم تجفيف قطع من الطين من كربلاء، وصقلها بأشكال مربعة، أو مستطيلة، أو بيضوية؛ وتوضع على سجادات الصلاة، بحيث يضع المصلي جبهته عند السجود على القرص بدلاً من الأرض. وكان لدى كل امرأة قرص من هذه التربة، التي «طهرها دم الحسين في كربلاء»، كما قالت لي المرأة الجالسة إلى جانبي، «ولذلك فإن تقاليدنا تقضي باستعمالها لصلواتنا لأنها تمثل الأرض التي استشهد عليها الحسين من أجلنا.» وهذا القرص الذي يمثل الخطوة الأولى في طقوس الذكرى يعمل كمدخل لتاريخ كربلاء وآل

البيت. وهكذا فإن الأفراد يتذكرون تاريخهم الشيعي المحدد الفريد من نوعه خمس مرات في اليوم عندما يصلون ويستعملون قرص التربة.

وبما أن الذكرى هي لبّ الإيمان الشيعي، فإن تجميع مثل هذه الأشياء له أهمية خاصة. ولهذا السبب فإن التحف الفنية في المكان لها أهمية في الطقوس الشيعية تعادل أهمية النصوص المقدسة التي يرتلونها. فهي تقيم علاقة تربطهم بالماضي وتساعد على صيانة الهوية (ص47 - 48). وهكذا فمع وجود التربة، والصور المعروفة على الجدار وروائح الطعام العراقي المثيرة للحنين في الجوّ، بدأنا جميعاً صلاة المغرب معاً.

طقوس ذكرى زينب والحداد عليها

إن الهدف من القصص التي تنشر في هذا المجلس هو الاستلهام من حياة نساء آل البيت اللواتي ضربن أمثلة في البطولة. ولذا فإن النساء المشاركات في الطقوس يستجمعن القوة من السير الذاتية للأئمة الاثني عشر، الذين عانوا من الاضطهاد والاستشهاد، ومن الشيعة الذين واجهوا في القرون الآتية من الاضطهاد مصائر مماثلة بصمود ظاهر ورباطة جأش، بل وبحماس. وهذه القصص تخلط ما هو خيالي بما هو تاريخي. فالأحداث المروية ليست تاريخية فقط، بل إنها تعبر إلى ما وراء التاريخ، لتصبح في محتواها وسردها نماذج كبرى خارجة عن الزمان والمكان وموازية لهما مع ذلك.

سأركز هنا على القصص الشعرية «المركبة» عن السيدة زينب. ففي هذا الحفل فإن إعادة رواية القصة لا تبدأ إلا بعد إجراء التحضيرات البصرية والروحية للجزء العاطفي من الطقوس. كانت النساء يرتدين ملابس سوداء. وقد جلسن على الأرض في أربعة صفوف على شكل مربع يواجهن فيه بعضهن بعضاً، وظهورهن إلى الجدران. وعندما اكتمل المربع الأول، بدأت النساء اللواتي جئن متأخرات بتشكيل مربع ثانٍ. وقد جلس الأطفال الذين تصل أعمارهن إلى ثلاث سنوات بجوار أمهاتهم أو في أحضانهن[11]. وجلس الأطفال الأكبر عمراً معاً، مشكلين مربعاً آخر. وتبادلت النساء الحديث بهدوء.

وبدأت الحفلة عند دخول الملاّية الغرفة. فأخذت مكاناً عند الطرف الأقصى من المربع الأخير، بحيث تستطيع النساء والأطفال أن يشاهدوا ما تفعل ويسمعوا ما تقول. وهكذا بدأ المجلس مع الجلسة الأولى. فبقيت النساء جالسات ينصتن إلى الملاّية ترتل بعض آيات من القرآن من أجل البركة. وعندما صلت على النبي وآله، ولاسيما زينب، رددت النساء معاً كلمة «آمين». وبعد ذلك وجهت حديثاً إلى الإمام الحسين قائلة: «يا إمامي الحسين.. كثيراً ما كنت أزور قبرك وألمس الأرض التي ترقد فيها. وأنا الآن مشتاقة للعودة إليك. لقد مرت سنوات وأنا أفتقد بهجة الحضور في روضتك. لقد حاولت أن أزورك. ولكن سيف يزيد [صدام حسين] اللامع منعني وعندما صارت زيارتك شديدة الصعوبة زرت سورية لأستنشق رائحة تراب ضريح السيدة زينب. فأتاح لي وجودك عند السيدة زينب أن أتواصل معك. فأنت والسيدة زينب موجودان معنا بالروح بالرغم من بعدكما».

واعتذرت الملاّية عن عجزها عن القيام بزيارتقبر الحسين في كربلاء بسبب ممانعة صدام حسين، الذي سمته يزيد، لقيامها بتلك الزيارة. غير أنها لم تستطع مقاومة اشتياقها لآل البيت، فسافرت إلى سورية، التي هي واحدة من الأماكن التي يعتقد أن السيدة زينب مدفونة فيها. وقد كانت زينب مقربة جداً من أخيها الحسين، وهكذا استطاعت الملاّية عن طريقها أن تستعيد تبريكات الحسين. وتابعت الملاّية قائلة إنها تشعر بحضور الحسين وزينب معها في هولندة. ثم تلت صلوات ودعوات بركة للسيدة زينب، ثم روت قصة دور السيدة زينب في أحداث كربلاء التاريخية. كان الحسين يعرف أنه سوف يستشهد. وكان ذلك سبب اصطحابه لنساء آل بيته معه.، فقد كان يريد من السيدة زينب أن تتابع رسالته بعد موته. فنجت من المعركة وأصبحت حامية آل البيت. وعندما أخذت أسيرة إلى الكوفة خاطبت واليها دفاعاً عن أخيها وأسرته. ثم أخذت إلى يزيد في بلاطه بدمشق. فتكلمت مرة أخرى دفاعاً عن أخواتها وأنقذت ابن أخيها من القتل. وبالرغم من أنها كانت عزلاء في مواجهة الخليفة، فإن قوتها قد أدت الرسالة.

ثم وجهت الملاّية دعاءاً خاصاً للسيدة زينب باسم جميع النساء المجتمعات في المجلس: فليساعدنا الله على الالتقاء بك في مكانك العالي من الفردوس. يا سيدتنا

زينب العظيمة، وألوف الصلوات والسلام عليك». ثم وقفت الملاّية، وأخذت تتلو مرثاة من وجهة نظر السيدة زينب عندما رأت استشهاد أخيها. وبدأت الإنشاد بصوت غريب فيه رجفة متعمدة تشبه صوت العود. وهكذا تحركت أوتار الرثاء متدفقة من موضوع إلى آخر.

كانت النساء الشيعيات يستخدمن القصص الشعرية كعلاج منذ أيام زينب. وليست روايتهن على شكل شهادة، ولكنها تأخذ شكل التفجع بالأشعار لآلام آل البيت التي تستطيع الشيعيات أن يجسدنها عاطفياً. فهن يمزجن شعر القرنين السادس والسابع الميلاديين بالأشعار التي يكتبنها بأنفسهن عن آل البيت. وعندما وصفت الملاّية سليمى مشاعرها في مخيم رفحا للاجئين انزلقت إلى وصف حزنها عندما سمعت بوفاة السيد أبي القاسم الخوئي، سليل بيت النبي!!! وزعيم الجماعة الشيعية. فأنشدت قصيدة طويلة وضعت في آخرها نفسها في مكان ذلك العالم الراحل.

أتمنى لو أن جسدي قد رقد
في التراب قبله
وأن لا تكون عيناي قد رأتا ذلك الصباح
لقد تحطم قلبي المحب بسبب فراقه
وكانت كل النساء سيضحين بأنفسهن من أجله
لو كان ذلك ممكناً.

وكثيراً ما كانت تفاجئني الأشعار العفوية التي تتلوها النساء في مدد الصمت أثناء روايتهن لقصصهن. ودون مقدمة ولا توضيح، كانت كل قصيدة جواباً لسؤال. فعند وصف لحظة رهيبة كانت لغة القصيدة تصبح غنائية. ولم يكن استخدام الأسلوب الغنائي عن عمد عند هؤلاء النساء، بل كانت نتيجة شعورهن العميق بإيقاع القوافي الموزونة. فالشعر في السرد القصصي يضمن الحفاظ على الروايات عن طريق أساليب تقوية الذاكرة بالوزن والقافية. كما أن المجاز يخدم الذاكرة. وكلما كانت الصور أقوى، طال بقاء القصة في الذاكرة الفردية – ومن ثَمّ في الذاكرة الجماعية.

وعندما سألت سليمى عن شعورها حول منع النظام البعثي لحفلات الحداد قالت:

يمنعنا الطاغية من السير في طريقكم

ويا للأسف، فهو لا يقبل أي حفلات حداد!

فهو يقول: «أنا الحاكم

وأريد أن أدمرهم وأستريح

فلماذا لا تنهض يا علي

وتضع نهاية لهذا؟»

وعندما سألت حبيبة عن سبب مجيئها إلى هولندة، أجابت:

سنسأل لماذا أُخِذت زينب رهينة

سوف يزول بنو أمية إلى الأبد

وسوف يشهد كل واحد في العالم ما نصنع.

ففي هذا المقطع الذي رددته حبيبة، كانت فيه هي زينب، وكان أهل النظام البعثي هم الأمويون. وعندما استذكرت حبيبة يوم القصف الأميركي للعراق في 17 كانون الثاني / يناير، عام 1991، والانفجارات في البصرة، اقتبست الآية الأولى من سورة الزلزلة (99: 1): «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا». إن المفردات التي تستخدمها النساء قوية شديدة. فحتى عندما يصفن الحوادث اليومية يستخدمن كلمات مثل «التدمير» و«الاضطهاد» و«الفشل»، و«القتل»، و«الانهيار». وعندما تصف إحداهن طعاماً مراً بشكل خاص، فإنها قد تصرح بأنه «آذى» فمها. فقد اشتكت طفلة في الرابعة من عمرها بأن أمها «هربت» من الغرفة، وفعل الهرب يستخدم عادة لوصف النفي الإجباري للاجئ. وكانت كل واحدة من النساء تستخدم بانتظام كلمات مثل «العدل» و«الظلم» و«الابتزاز» و«عدم الإنصاف» و«الجور» و«القمع» و«الكارثة» و«الألم».

فالمجلس مجال لمعالجة جماعية مكثفة تتيح للنساء أن يهربن من بيوتهن وواقعهن للمشاركة في عمليات إحياء الذكرى المرتبة بعناية. حيث يكون بوسعهن الاستماع

ورواية تاريخهن أثناء تأديتهن لواجبهن الديني. وبذلك يتبادلن الراحة الناجمة عن الأحاديث التي تعقب البكاء.

وتتميز أشعار المجلس ببساطة تعابيرها وتكرارها. وتتباين المراثي المتفجعة تبايناً كبيراً في طولها، وتركيبها ومحتواها. وتتناول مطالع القصائد عملية استحضار وترنيمة حول وحدانية الله وقوته. وتلي ذلك مقدمة قصيرة لقصة السيدة زينب. وتنتهي القصيدة بالمنشدة وهي تتحدث وكأنها هي السيدة زينب، ثم تطلب من المستمعات تلاوة سورة الفاتحة. وتستحضر طقوس التفجع علاقة القرابة الفردية مبتدئة بعبارات مثل «يا أخي» و«يا أمي». ففي البيت الأول من المرثاة الأولى تنادي السيدة زينب أخاها «يا ابن أمي»... وتتمنى الموت كي تكون معه:

آه يا ابن أمي

لقد هجرتني روحي

ولكن ما فائدة روحي دونك

فألمك هو ألمي

يا حسيناه، يا حسيناه!

وبعد كل مقطع من قصيدة الرثاء، تنضم النساء إلى الملاّية في ترديد الترجيعة «يا حسيناه، يا حسيناه!». وتستمر هذه الذكرى الطقوسية حتى الوصول إلى الوقفة.

ثم ترخي النساء أوشحتهن، ويقفن ويشكلن دائرة حول الملاّية التي تنشد مرثية قوية بشكل خاص، بصوت قوي مليء بالحزن، تستحضر قوافيها الجنائزية ألماً عميقاً كأنه صدى الإيقاعات المرنمة في الجنازات الشيعية. وترتفع أصوات النساء وتزداد حدتها عندما يشاركن الملاّية في ترديد الترجيعة بشكل موحد متناغم: «يا حسيناه، يا حسيناه!»

والوقفة هي الذروة العاطفية، حيث تزداد شدة البكاء وترتفع محبة النساء لآل البيت وذكراهم إلى أقصى درجاتها العاطفية. وتسمى هذه المرحلة <u>المأتم</u>؛ وهذا

اصطلاح يشير إلى أعمال التفجع على الموتى. ويترافق إنشاد المراثي مع صوت اللطم المنتظم حيث تضرب المشاركات صدورهن بإيقاع موحد، فيصبح الصدر الإنساني آلة موسيقية، تملأ الغرفة بضرباتها الموزونة المطردة الثابتة. وبتحقيق هذه الحالة وتشجيع الأخريات على البكاء كذلك، تحقق كل امرأة خلاصها وخلاص الأخريات.

وعندما تلاحظ الملاّية أن النساء قد وصلن إلى ذروة الانفعال العاطفي، تلطم صدرها ووجهها بيديها لتجعلهن يبكين حتى يحققن وحدة حال من الوجد والأسى. ويستمر الإنشاد بينما تهتز النساء يمنة ويسرةً بصورة موحدة تتابع الإيقاع باللطم على الصدور. وعند هذه النقطة ينخرطن جميعاً في البكاء[12]، بل إن بعضهن يشهقن بالبكاء في انفجارات مباغتة، «آه يا حسين، يا ضحية الطغيان!» أو «نتمنى لو كنا معك يا حسين!» أو «آه يا حسين!»

والمجلس نفسه هو إمرار للتاريخ والهوية في وجه العدو الذي دفع بهؤلاء النساء إلى المنفى، سواء أطلقن عليه اسم يزيد أم صدام. وفي قصيدة شعرية أخرى يرى المرء مرة أخرى التشابه بين رسالة زينب البطولية ورسالة النساء الشيعيات أنفسهن. ولم تكن قد أدركت بعد أن الله قد اختارها. وفي ذلك معنىً ضمني بأن الاختيار قد وقع على النساء الحاضرات أيضاً.

تنادي زينب

من سيحمل رسالتي؟

من سيحفظ تراثي الماضي؟

يا حسيناه، يا حسيناه!

وعندما تقتنع الملاّية بأن النساء قد وصلن إلى قمة الألم والحزن، فإنها تنهي الوقفة بقيادتها للنساء في ترتيل لآيات من القرآن. ثم تجلس الملاّية والنساء في استراحة قصيرة، ولشرب الماء، ومسح دموعهن. وبعد رواية قصتين تاريخيتين أخريين، إحداهما من الشام والأخرى من كربلاء، تقف النساء وينصتن للملاّية تتلو

دعاءاً توسلياً شخصياً، وفي رسالة أمل لكل المشاركات تنهي المجلس بتوسل مباشر إلى الله طالبة منه العفو عن الذنوب وقبول المجلس، وتردد النساء معها هذا الدعاء.

وبالرغم من أن المجلس يكون عندئذ قد انتهى، فإنه يستمر بشكل آخر. وأثناء تقديم الشطائر، والمشروبات، والقهوة العربية، تستطيع النساء الحديث عن مشكلاتهن الخاصة بحضور الملاّية، فيتحدثن عن مشكلات أطفالهن في المدرسة، وعن الحياة في هولندة، وعن مشاعرهن الشخصية حول إعادة توطينهن. وقد أدلت فاطمة في المجلس بتصريح يعكس شعور نساء كثيرات في التجمع: «عندما كنت مريضة، لم أستطع أن ألوم أحداً على عدم زيارتي، لأنني كنت أعرف أن ظروفهن جميعاً تتحكم فيها أسرهن وبيوتهن. ولم أكن قادرة على الذهاب إلى أميركة للانضمام إلى إخوتي، لأن زوجي وأطفالي هنا. وليست لدي خطط للعودة إلى العراق، لأن أطفالي [الذين ولدوا في هولندة] قد ترعرعوا هنا. فقلت للموظفة الاجتماعية أنني محتاجة إلى الجنسية الهولندية ما دمت غير قادرة على العودة إلى العراق، وقد وعدتني بأن تفكر في ذلك».

وبعد مرحلة صمت، تابعت فاطمة تقول:

لو لم يكن ذهني محملاً ومشغولاً بأشياء كثيرة لتعلمت اللغة [الهولندية]. فإنني أفكر دائماً بمستقبل أطفالي في هولندة، وأطفالي الآخرين في العراق. إنني أحلم بهم دائماً وأرى الشرطة تطاردهم دائماً في منامي. وقبل يومين حلمت بأن ولدي في العراق قد أمسكت به أفعى، وكنت أصارع لتخليصه منها. إنني في الحقيقة لا أعرف ما الذي سيحدث لأطفالي لو كنت ميتة! ولا أستطيع أن أشرح كل مخاوفي وكوابيسي لصديقاتي، لأن لديهن مخاوفهن الخاصة، أكثر حتى من مخاوفي! إننا نجتمع لنتسلى، فلا أحد سيكون مستعداً لمعالجة هذه القصص التعيسة في العراق. وفي تجمعنا الأخير، بينما كنا نتسلى، تحدثت إحدى السيدات عن العراق، فرجوناها كلنا أن تتوقف، لأن ذلك سينكأ جراح آلامنا وحدادنا. وهكذا غيرت الموضوع!

وساد صمت طويل عقب حكاية المرأة التي تلقت اللوم لأنها ذكرت قصصاً مؤلمة.

لقد مسّت قصة فاطمة قضايا عديدة تواجه اللاجئات الشيعيات وأسرهن في هولندة، بما في ذلك المصاعب الزوجية، والاقتصادية، والاجتماعية، والنفسية. ذلك أن قلقهن المستمر على سلامة أطفالهن في العراق وفي هولندة معاً، يضاعف شعورهن بالاغتراب. وبالرغم من أن فاطمة قد ذكرت السرور الذي تشعر به في صحبة صديقاتها، فإنها تتردد في تحميلهن أعباء آلامها. وإن قصتها تبين مدى أهمية الحديث في معالجة المشكلات والاضطرابات.

كانت قصة فاطمة تلخص ما عانت منه النساء الحاضرات وبذلك يستطعن التواصل معه. إن توقع حدوث كارثة إن عاجلاً أم آجلاً هو جزء من الوعي الجماعي والهوية الجماعية للشيعة إلى درجة أن بعضهم يحددون السلام نفسه كشيء جارح أو مضرّ. ومع ذلك فإن النساء يكافحن لإيجاد شعور بالاستقرار والأنس ضمن متاهة المشكلات الجديدة.

وقد أشركت سليمى مجموعة النساء في قصة لحظة مؤذية. وكانت قصتها تتعلق بعملية تجميع لمجلس، وكيف أن مجلساً في العراق أدى إلى تعذيبها.

كانت حفلة الحداد من المفروض أنها مقامة سرّا، ولكن إحدى الجارات جاءت بلا دعوة. ولا أدري من الذي فتح الباب لها. وفي صباح اليوم الآتي، في الساعة الثامنة جاء ضابط شرطة إلى بيتي وأخذني إلى مكتبه. فأعادوني في السادسة مساءاً وألقوا بي على باب بيتي فاقدة الوعي. وقد صحوت في الحادية عشرة مساءاً. وأثناء استجوابي سألني ذلك الرجل عما كنا نفعل في الليلة السابقة، فقلت له كان لدي بعض الضيفات. فأدار جهاز تسجيل، ولشدة ذهولي، كان عليه صوتي وأنا أتحدث أثناء حفلة الحداد، بما في ذلك جميع القصص التي سردتها والأشعار التي أنشدتها. واشتد غضب الرجل الذي كان يقف ورائي أثناء الاستجواب، فصب سائلاً بارداً على قدمي. فأدى ذلك السائل إلى قليها كأنها بيضة في زيت مغلي. فأغمي عليّ. وعندما أفقت وجدت أبي، وأمي، وإخوتي، وأخواتي جميعاً حول سريري بوجوه شاحبة. وعندما نظرت إلى قدمي وجدتها عارية من اللحم وبقيت فيها العظام وكان الألم يشبه الجحيم. كان قد صب عليها حامض الكبريت. وأثناء الاستجواب سألوني إن كنت غير خائفة منهم عندما

أقمت حفل عاشوراء. فقلت لهم إنني لا أخاف سوى الله. ولكنني كنت في الحقيقة خائفة منهم.

وقد أضفى الرعب في قصة سليمى بعداً آخر على التجمع. فالنساء بحاجة إلى التواصل مع زميلاتهن الشيعيات في جوّ المجلس المؤنس المألوف. وبالإضافة إلى ذلك فهن يستمددن الشجاعة من الحفلات نفسها. وعند هذه النقطة من الأمسية كان بإمكان النساء أن يناقشن الصعوبات التي يلقينها مع أزواجهن ومع العيش في هولندة بوجه عام. وكانت بعض النساء قد تحدثن مع الملاّية بالهاتف لطلب النصح منها قبل المجلس. وعندئذ صار بوسع الملاّية أن تشير إلى تلك المشكلات وتقدم نصيحتها، من أجل فائدة النساء اللواتي تحدثن إليها بالهاتف، وفائدة النساء الأخريات، اللواتي بإمكانهن المشاركة وتقديم النصح أيضاً. وبعد هذه الجلسة، جمعت النساء أشياءهن، وتعانقن، وعدن إلى بيوتهن. وقد أوضحت واحدة منهن: «لقد صار المجلس مكاننا السري لتقاسم الألم والمعاناة، ومناقشة المشكلات التي نواجهها في العراق، وهنا في المنفى.» ولقد كان المجلس أيضاً هو أسلم مكان للتحدث عن الموضوعات المحرمة في ظل النظام الاستبدادي في العراق.

والملاّية هي مسهلة الأمور والزعيمة الدينية. ومن المهم جداً أن تتفهم الملاّية قصص النساء وتجاربهن تفهماً كاملاً، بالإضافة إلى رواية قصص حياتهن في جلسات الحوار التي تلي الطقوس. ويجب أن تكون أيضاً قادرة على إعادة جوهر تلك القصص، بحيث تستطيع استحضارها في حديثها بعد طقوس المجلس. فهي تمتص الطبيعة والإيقاعات النابعة من تجارب النساء واحتياجاتهن، وتوصلها إلى الأخريات في العرض الذي تقدمه. إنها عملية كاملة. فهي توصل محن المجموعة بالتفجع عليها بكلماتها الخاصة الموسيقية البارعة. ويجب أن تكون مراجعتها للرواية فعالة كي تجعل المجتمِعات ينصتن إليها. فالملاّية تعيد سرد تاريخ القصص المقدسة، وتعيد تركيبها، وتعيد العيش فيها[13]. وهي ـ عن طريق إعادة سرد الأحداث التاريخية ـ ترغم الشيعيات على تذكر تاريخهن. فتربطهن مع الأصول المشتركة. وبإعادة تركيب الأحداث التاريخية في صياغة شعرية، وتلاوة القصص المقدسة بطريقة تستثير

العاطفة، فإنها تسهل الحزن والبكاء. وعندما تقدم أداءاً شديد الكثافة إلى درجة فتح مغاليق العواطف المكبوتة فإنها تتيح للنساء التواصل مع أعمق مستويات وعيهن. كما أنها تجتذب المشاركات الأخريات إلى القصص باستخدامها البارع للتفاصيل الرمزية وطريقة عرضها الروائية.

وقد استذكرت سليمى كيف صارت ملاّية. ونستطيع أن نقرأ في قصتها كيف يتم تركيب شبكة من العقيدة الشيعية:

منذ الطفولة، كنت معتادة على جمع أسرتي والتحدث إليهم. ولم أكن أسمح لهم بالذهاب إلى الحمام إلاّ بعد الانتهاء من كلامي. وفيما بعد بدأت أراقب جدتي وهي تتحدث في المجالس. ورحت أحلم باليوم الذي سأصير فيه مثلها، وأخذت أقلد حركات يدها وتعابير وجهها. وكنت أحضر كل الحفلات منذ أن كنت في الخامسة عشرة، بالرغم من أنني تزوجت في مدينة أخرى غير مدينتي تماماً! وكانت عادتي أن أترك ابنتي مع جدتها. وحاول أهل زوجي أن يثبطوا عزيمتي، ولكنني أصررت. وأثناء حضوري تعودت على طلب الإذن بالتكلم أمام «الشيخ الأكبر». وبعد مدة بدأ الناس يطلبون مني أن أعقد لهم مجالس. وقد حدث ذلك أيضاً في رفحا وفي هولندة. إن تقليد التلاوة ورواية القصص جزء مهم من حياتنا، لأن له علاقات بقضيتنا في العراق. أما الآن فلسوء الحظ لم يعد الشباب يهتمون بهذا النوع من الفن، وهنا لم يعد لبناتي اهتمام بذلك، وأخشى أن هذا النوع من الفن والعمل الديني سوف يختفي من بيتنا بعد موتي! فأطفالنا الآن لا يستطيعون أن يشعروا بمعاناتنا وبقضيتنا في العراق، بل ينظرون إليها ببساطة على أنها تخلف. وأنا الآن أتلقى دعوات من نساء تجاوزن الخمسين من أعمارهن كي أدربهن على التلاوة، بالرغم من أنه لم يكن لديهن اهتمام بهذا الفن عندما كنّ في العراق! وأنا أحفظ كثيراً من الخطب والأشعار والقصص. فأنا كتاب حيّ. إن الطريقة التي يروي بها المرء القصة قد تكون أهم من القصة نفسها! لقد صرت ملاّية وأنا في سن الخامسة عشرة. ولم يكن الحصول على هذا اللقب سهلاً

فهو يتطلب شجاعة، وبلاغة، ومعرفة تاريخية! والناس الآن يحاولون التعلم عن طريق الأشرطة المسجلة. وقد تعودت على الحفظ وحدي. وبعض الملايات يفضلن القيام بذلك في مجموعات. ولكن من أجل خدمة مقاصد الإمام الحسين، كنت أفضل أن أتدرب على المجالس وحدي، لأن الاشتراك في التلاوات مع أخريات وهن غير مستعدات من شأنه أن يعطيني الانطباع بأن جزائي من الله سيكون أقل. وسيكون منقوصاً!

إن الطقوس الشيعية تأخذ المشارك فيها إلى نقطة من المعاناة الشديدة لمساعدته على الارتباط ـ إما رمزياً أو روحياً ـ بالذين يجسدون جذر نماذج المذهب الشيعي (شوبل 1993، ص5). فالنساء يتذكرن تاريخهن الخاص عند استماعهن للملاّية. فهن يعدن لمعايشة ذلك التاريخ عندما ينشدن معها، فيأخذن مكانهن في الانتماء للتسلسل الكبير للتاريخ الشيعي. فترتفع النساء من عصرهن الزمني ومن آلامهن الخاصة. إن فكرة خاصية الخلاص الكامنة في الألم تتم ترجمتها إلى الحياة الحقيقية كتضحية مستمرة، واستشهاد عن طريق التشبه بالحسين، الذي اختار طريق الاستشهاد نيابة عن أسرته وعن إخوته المسلمين. فالنساء يتشبهن بالأسرة المقدسة وحالات كفاحها العظيم، وعندئذ فقد يستطعن أن يكشفن عن قصصهن الخاصة.

وتتقاسم المشاركات آلامهن معاً في جو حميم جداً. ذلك أن جلوسهن معاً بشكل متقارب أو وقوفهن بشكل متلاصق في دائرة يمكنهن من الاستجابة إلى لغة أجسادهن. وأثناء الإنشاد، تهتز النساء يمنة ويسرة، ويلطمن صدورهن وأفخاذهن مع إيقاع النشيد. كما أن الأناشيد التي تعززها الحركة والإشارات تمكن النساء من مطابقة آلامهن مع معاناة آل البيت. وعند الارتباط جسدياً، وعاطفياً، وروحياً مع قصص آل بيت النبي فإن تواريخ النساء الذاتية تطفو على السطح بشكل طبيعي. والانطلاق في الحديث يضمن تعرفهن على معاناتهن التي يغلفها الصمت في العادة. فالمجلس يقدم للنساء توضيحاً تاريخياً لمحنتهن كضحايا لا حول لها تعرضت للخيانات. ومن خلال رواية قصص الصدمات والمحن التاريخية، وصدماتهن ومحنهن الذاتية، يستطعن إقامة علاقات بين ثقافتهن الدينية وحياتهن.

وبالنسبة للنساء اللواتي قبلن الأدوار التقليدية لبنات جنسهن، فإن الحفلة تقدم لهن فرصة نادرة وثمينة للتعبير عن أنفسهن والاضطلاع بالقيادة خارج البيت، وبالنسبة لكثير من النساء يقدم المجلس واحدة من بضع مناسبات للالتقاء وتبادل الحديث مع نساء أخريات في مجال جماعي. كما أن الحرية التي تقدمها هذه الحفلة هي هدية مهمة من الأمل والشفاء لكثير من هؤلاء النساء، فهن دونها منعزلات في مجتمع أجنبي غريب.

الروايات العلاجية

لقد قام علماء النفس والمؤرخون منذ زمن بعيد بتحليل القصص الشخصية للناجين من المحن والصدمات كي يفهموا كيف يمكن إعطاء معنى لتجارب الإبادة والتدمير (هيرمان 1992). وفي مقابلاتي مع النساء العراقيات الشيعيات، وجدت أمثلة عديدة من طرق النجاة والبقاء. فعندما كانوا يتحدثون، نساءاً ورجالاً، عن قصص حياتهم كان الكثيرون منهم متحفظين في مشاعرهم وتعابيرهم، وكأنه لم يكن لديهم شيء يخبروننا به.

فلم تنفجر النساء بالبكاء أبداً عندما كن يخبرنني بقصصهن. فلم تكن رواية قصصهن نابعة من الإشفاق على الذات. وكنّ يرين أن البكاء غير لائق أثناء سرد قصصهن. فكن يوفرن الدموع للقصص الجماعية المحفوظة عن الحسين وأسرته، إذ كانت النساء يتعرفن في مأساته على مآسيهن الذاتية (ليلى أبو لغد 1985). فقد ذكر أبو حمزة الثمالي أن الإمام جعفراً الصادق قال ذات مرة: «إن بكاء الرجال وحزنهم شيء كريه يستحق التأنيب، إلا البكاء والحزن على الحسين بن علي. فهو وحده الذي يجلب الجزاء». فالبكاء من أجل آل البيت مشروع لأنه ليس ذا طبيعة شخصية. وعند العثور على قصة تشبه استشهاد الحسين وملحمة حزن زينب، تجد النساء العزاء بمعرفتهن أنهن لسن وحدهن.

إن مثل هذه اللقاءات مع التاريخ المقدس عن طريق قصة كربلاء العنيفة الحزينة تتيح للمشاركات إظهار الولاء والتضامن مع النبي وآل بيته، ومن ثَمَّ مع الجماعة الشيعية عموماً ـ فهذا بالنسبة لهن هو «الإسلام الحقيقي» ـ فالمشاركات يتغيرن،

لأن استحضار الحزن عن طريق تمثيله بحضور الأخريات الحزينات أيضاً له تأثير علاجي. وبالرغم من أنني كنت مراقبة فقط، فإن من المهم ملاحظة أنني لم أكن منفصلة عن تجربة المجلس بأي حال من الأحوال. بل اخترت المشاركة فيها. كانت أمي قد توفيت في شهر شباط / فبراير عام 2000. وفي مجلس عام 2001 شعرت بتفاعل خاص بيني وبين المشاركات. فعشت تجربة تقاسم ألمي من خلال تذكر ألم الأخريات. ذلك أن تجربة الاستماع إلى المراثي البليغة التي تصف ألم ابنة فقدت أباها أو أخت فقدت أخاها جعلتني أتواصل مع أحزاني وأبكي. فكان للتجربة أثر علاجي.

وفي سياق القصص التي جمعتها، كانت رواية تبدو بسيطة لمعركة في الحرب الإيرانية العراقية يمكن أن تتحول فجأة إلى قصة موت حفيد النبي في كربلاء. فعند وصف المصاعب التي أدت إلى انتفاضة عام 1991 تقوم الرواية بتحويل القصة إلى تكريم تاريخي لانتفاضة شيعية حدثت في القرن الثاني عشر الميلادي. ولقد كانت النساء اللواتي قابلتهن عارفات جداً بتاريخ التشيع. وبالرغم من أنهن لم يكن واسعات القراءة بل كانت بعضهن أميات، فقد كان حفظهن لتاريخهن الديني سليماً لأنه قد وصل إليهن تقليدياً عن طريق الرواية الشفهية.

وكانت كثيرات ممن قابلتهن يتحدثن بصيغة الجمع «نحن» عند الإشارة إلى تجاربهن الذاتية. فعندما كانت إحداهن تحكي لي قصة حياتها كان يدهشني وضع قصتها ضمن سياق قصة عائلتها ومجتمعها بشكل محتوم. فكانت الرواية الشخصية في الواقع رواية اجتماعية في الوقت نفسه. وقد تكرر هذا النمط في الروايات الخمسين التي جمعتها. كانت كل امرأة لا تشير إلى نفسها بشكل فردي، بل كانت بشكل دائم تقريباً تترك ضمير المتكلم المفرد لتستعمل ضمير الجمع «نحن» كي تخبرني بقصة شخصية لتاريخها الذاتي. فكانت كل واحدة منهن تشعر أنها مرتبطة بعائلة النبي المقدسة ارتباطاً فردياً، وارتباطاً جماعياً كعضو في الجماعة الشيعية. فكان شعورهن بالانتماء يعزز ارتباطهن بأسرهن عن طريق قرابة الدم، والانتماء إلى آل البيت عن طريق الإيمان الشيعي. غير أن التوضيح الجماعي المفصل لم يكن يمحو الصوت الفردي. وقد تحدثت النساء عن أدوارهن الخاصة في حربي الخليج، وأدوارهن الفعالة في انتفاضة آذار/ مارس عام 1991. فكشفت قصصهن عن الحرب القصة

المخفية وغير المعروفة للنساء العربيات في زمن الحرب. فكان «سردهن لتاريخ الحرب» يناقض الشكل النمطي للنساء العربيات بكونه مدعوماً بالحقائق المادية الملموسة. وكانت رواياتهن الحربية تختلف عن «قصة الحرب» التي يكون فيها الرجال في الحرب والنساء في البيت حسب رأي مريم كوك وآليساندرو بورتيللي (كوك 1997، ص15؛ وبورتيللي 1991، ص27). فالنساء اللواتي قابلتهن كنّ في الجبهة، يسافرن إلى حدود إيران لتقديم الغذاء، ولإخفاء الجنود، وضمان سلامة أحبابهن. فموضوع قصصهن الحربية هو الشجاعة والعمل الفعلي[14].

وكانت قصصهن محبوكة مع ذكريات من أجزاء متباينة من حياتهن. فكن في منتصف قصة عن هولندة يقطعن السرد ليحكين رواية عن عراق ما قبل الحرب، ثم يقفزن إلى الأمام للحديث عن مخيم اللاجئين في رفحة، ثم يعدن إلى هولندة، ثم ينتقلن إلى الحديث عن الحسين وأسرته وآلامها التي هي آلامهن. فعندما يبدأن قصة تصف الرعب الناجم عن إعدام صدام لواحد من أولادهن، ينهين القصة بمشاعر زينب عند مقتل أخيها الحسين. وقد يمزجن ذكريات أناس آخرين مع ذكرياتهن، ولكنهن يتلقين تشجيعاً لخلق قصص لها معنى ومغزىً لدى المجموعة. فعندما تتحدث النساء عن حياتهن، يكون لديهن وعي بالظلم وأسبابه الجذرية. فقبل الحرب الإيرانية ـ العراقية، وأثناءها، وبعدها، كان حزب البعث يفرض رقابة مشددة على الشعب العراقي. ومن أجل حماية أنفسهم والاستمرار في التواصل، طوّر الشيعة لغة من الشفرات والرموز. وراحوا يستخدمون الأمثال والأشعار وأقوال أئمتهم، بل وآيات من القرآن للرد على الأسئلة، بحيث يجد الأشخاص الخارجيون هذه الردود غامضة مبهمة.

فتواريخ الشيعة ليست مبنية بالأعوام، بل بالحوادث، كما هي الحالة «في سنة تسميم المحاصيل» (كانت تلك السنة هي 1974، كما اكتشفت من خلال بحث خارجي). وبما أنني لم أكن أملك القدرة على فك رموز مسرد التسلسل التاريخي، فإن تلك القصص كانت روايتها خارج الزمن. فلم أكن أدرك أن الزمن قد مضى إلا عندما تتحدث النساء عن الانتقال إلى مواقع جديدة في سردهن. غير أنه يوجد مسرد للأماكن

– له أهمية مركزية في رواية القصص كلها ـ ذلك أن إثبات مشهد أحداث القصة مهم وله أولوية في روايتها. فأم أحمد وصفت كيف تم تدمير بيتها في آذار / مارس عام 1991: «كانت الشوارع مليئة بالناس؛ وكان الأطفال يصرخون؛ وكنا نركض.... وكانت السماء مليئة بالطائرات وتمطر نيراناً حمراء... وقد سقط البيت... وكان هناك دخان ـ ... دخان شديد السواد يملأ الهواء....وركضنا... وجئنا إلى هنا [إلى هولندة]؛ ونحن نعيش هنا.... فقد حفرت الطائرة ثقباً في السقف كبيراً... فهربنا. ونحن نعيش هنا الآن.... كان بيتنا جيد التأثيث وفيه سجاد أحمر يملأ الغرف... وكانت النوافذ الكبيرة في غرفة الضيوف تسمح بدخول رائحة أشجار الفواكه. آه يا حسين، أقول لك إن خسارتنا عظيمة!»وهكذا تتداخل ذكريات أم أحمد عن النيران والحرائق مع أوصافها لبيتها الهولندي، ثم تعود إلى بيتها في العراق، ومن ثم تعود إلى استحضار الحسين. وأثناء الحديث فإن تدفق ذكرياتها يخلق شبكة تربطها بشيعيات أخريات عبر الزمان والمكان.

وكانت روايات هؤلاء النساء مملوءة أيضاً باتصالات غير كلامية. فقد كن يستخدمن أيديهن ورؤوسهن ليقلن بها ما لا تستطيع الكلمات إيصاله. وكانت هناك إشارة حادة بشكل خاص هي هزة رأس طفيفة كلما تحدثت إحدى النساء عن حادثة فيها ألم أو ظلم على وجه الخصوص. فكانت النساء يحركن رؤوسهن بشكل جماعي بطيء منظم من جانب إلى آخر، مع شعور موحد بالحداد. وهي حركة نبيلة وقورة لا تؤثر على باقي الجسم، وتكون في العادة مصحوبة بزفرات وتنهدات من الحنجرة تعبيراً عن التضامن الحزين.

وكثيراً ما كانت النساء يصمتن، فالصمت أداة مقاومة ناجمة عن الخشية؟ فلماذا يشركن غيرهن في قصصهن ما دمن لم يجربن شيئاً سوى الخيانات؟ فعندما كانت هؤلاء النساء يواجهن أسئلة صحفي، أو استبيانات من سلطات معالجة قضايا اللاجئين، أو فضولاً من شخص خارجي، كنّ يعتصمن بالصمت، وبذلك يستطعن السيطرة على تواريخهن. إذ إن الاضطهاد الذي تحملنه كان يزيد تعقيد شعورهن بالكتمان والحساسية.

وكانت الروايات مليئة بإشارات خفية ملغزة إلى أشياء تقليدية كلاسيكية كالشعر وأقوال الأئمة. فلم يكن السرد مباشراً صريحاً، وكان الناس يستخدمون هذه الأساليب للتعبير عن الوضع بدلاً من حكاية القصة ببساطة. ويمكن عدُّ طريقة النساء في الحديث شكلاً من أشكال الفن الشعبي. أما الحكم على كون الرواية «جيدة» فهو كثيراً ما يترك للجماعة نفسها. فالرواية «الجيدة» حسبما تحددها اللاجئات العراقيات هي الفعالة في خلق حالة من المزاج العاطفي، وإيصال النظرة الأخلاقية المتعمقة، ونقل المستمعين إلى مستوى جديد من الفهم أو العمل. فبلاغة الراوي لها أهمية تعادل أهمية الرواية نفسها.

وقد وصفت حبيبة الحياة في العراق قبل صدام بأنها كانت «حياة طيبة، ولكن الدنيا كالحية، ناعمة وطرية، ولكن فيها سمّ قاتل.» كانت تقتبس كلمات الإمام علي كي تعطي معنى لنهاية سعادتها، لنهاية الحياة الطيبة في أرض طيبة. وبإعطاء مثل هذه الاقتباسات في سياق رواية قصص الحياة، كانت النساء يضفن حكمة جماعية لرواياتهن على شكل طبقة من الجمال والصدق.

خاتمة

كانت قصص النساء اللواتي قابلتهن عما حدث في العراق مختلفة بشكل متميز عن تلك التي حدثت في رفحا وفي هولندة. فالقصص العراقية المتوضعة في سياق تعقيد أرض المعركة في الوطن تتميز بالاعتزاز والأسى. وفيها إحساس بالخسارة متغلغل في أي تاريخ حدث في العراق. غير أن قصص مخيم رفحا تتميز بلهجة تذكّر الخيانة. فالروايات عن رفحا فيها غضب أكثر من الحزن، وهي تكشف عن شعور النساء بالإحباط وحنينهن إلى وطنهن. فقد كن يشعرن بأن العراق ما زال قريباً، بسبب المناخ، والثقافة الإسلامية، واللغة العربية المعروفة لديهن، والحدود القريبة. وهكذا فعند الحديث عن رفحا كانت النساء يذكرن الوطن بإلحاح عاجل وكانت كثيرات منهن يعتقدن أنهن سوف يعدن قريباً. أما في هولندة فإن لهجة الرواية كانت تتغير بشكل عنيف. فهناك إحساس عميق بالبحث الجماعي عن هوية. وكان موضوع الحرية الدينية يطرح بشكل متكرر. وكان من الواضح أن النساء فخورات بلغتهن وثقافتهن ودينهن. غير أن رأيهن في العراق قد تغيّر. فلم يعد العراق موجوداً عبر الحدود. ومع إعادة توطين النساء فإن قصصهن عن وطنهن كانت تتطور إلى حكايات حنين. فالعراق يبقى أصلهن، ولكنه لم يعد موطنهن.

ونظراً لأن النساء متدينات، فإن شهاداتهن تخلق تضامناً شديداً بين أعضاء الجماعة الشيعية. فهي تساعد على تخليصهن من ماضٍ مدمر عنيف، وتحول الألم إلى حافز مشروع دينياً للازدهار والعمل لمتابعة المثل الاجتماعية العليا، حتى في المنفى. وتقديم الشهادة هو إعطاء القصة الثانوية غير الرسمية وتركيب تاريخ شعب ما كان يمكن سرده بطريقة أخرى.

الحواشي

(1) حول آلام آل البيت، انظر أميلي 1992، وعقاد 1997، وأرجوماند 1996.

(2) حول الحفاظ على الروابط مع الرموز الدينية، انظر مظفر 1999، ووائلي 1997، وفضل الله 1997.

(3) «الإمام» في العربية يعني «القائد». وهذا في المصطلح الإسلامي يشير إلى الشخص الذي يتقدم الآخرين في الصلوات. غير أن المصطلح يشير في الفقه الشيعي إلى كل واحد من الأئمة الاثني عشر.

(4) ظلت كربلاء منذ القرن العاشر الميلادي مركزاً دينياً ودراسياً. ففيها ضريح الحسين المغطى بالعاج، والذهب، والفضة، وغيرها من الأحجار الكريمة. وفي المزار ولداه (علي الأصغر والطفل عبد الله). وبالقرب من ضريح الحسين ضريح أخيه العباس. وإلى الشرق منه قبر ابن الإمام الحَسَن (الإمام الثاني). انظر الحيدري 1999، ص257 - 272.

(5) يزيد هو ابن معاوية، الحاكم الأموي الأول، الذي يعدّ من وجهة النظر الشيعية من السلالة المغتصبة. وقد وصل معاوية إلى الحكم بعد وفاة الإمام علي، الذي قاتل ضد معاوية أثناء مرحلة حكمه القصيرة كخليفة للمسلمين وقد ورث يزيد الخلافة الأموية من أبيه.

(6) تعدّر النجف واحدة من أقدس المدن الشيعية في العراق. ففي وسطها مسجد الإمام علي ومزاره، الذي هو من أهم أماكن العبادة في العراق. وقبته مغطاة بالذهب. والرغبة النهائية عند الشيعة هي أن يدفنوا في هذا المزار وأن يحصلوا على حماية ورعاية الإمام علي يوم القيامة (الحيدري 1999، ص240 - 256).

(7) الكاظمية مرتبطة ببغداد جغرافياً وتاريخياً. فهي تقع إلى شمالها مباشرة وتتأثر بالتطورات التي تجري فيها. وفي وسط الكاظمية يقع مزار الإمامين

الجوادين، الإمام موسى الكاظم، وحفيده الإمام محمد الجواد (الحيدري 1999، ص268 - 274).

(8) سامراء في شمال بغداد، على ضفة دجلة الشرقية. والإمام علي الهادي (المتوفى عام 868م) مدفون هناك، مع ابنه الإمام الحسن العسكري (المتوفى عام 873م). وفي سامراء أيضاً نفق الغيبة الذي اختفى منه الإمام المهدي؛ والشيعة يتوقعون عودته كي يعيد العدل إلى الأرض (الحيدري 1999، ص278).

(9) كان موقعي في هذه الطقوس هو موقع المؤرخ الشفهي المتعاطف وقد استخدمت أسلوب المراقبة المشاركة الذي يستخدمه علماء الحضارة والأعراق الإنسانية للمراقبة والفهم. وقد عشت مع الشيعيات العراقيات في محاولة لمشاطرتهن الأرضية والتجربة المشتركة التي يعشنها. ومن أجل إنصاف قصصهن، فقد كنت محتاجة إلى الفهم الكامل لتعبير أشكالهن الشعرية.

(10) إن مهمة الملاّية هي استحضار الجو لاستعراض موعظة كربلاء من أجل التثقيف الديني لتنوير الجماعة. فالملاّية تتلو الأشعار من التاريخ الديني، وكذلك من المآسي الدينية (بأسلوب كثيراً ما يكون خيالياً قصصياً).

(11) يؤتى بالأطفال إلى المجلس كي يجربوا معايشة الطقوس فهم يتلقون تعليمهم عن الطقوس بالتجربة فقط، وليس بالتعاليم الشفهية.

(12) بما أن كل امرأة كانت تبكي، فقد وجدت عينيّ تدمعان أيضاً.

(13) انظر فضل الله 1997، ص46 - 49، والحيدري 1999، ص 35 - 44.

(14)حول موضوع قصص الحرب، انظر كوك 1998، الذي يعكس أصوات الكاتبات العربيات اللواتي كتبن عن الحرب الأهلية اللبنانية. انظر أيضاً كوك 1997، الذي يناقش الكاتبات العربيات وقصص حرب الخليج.

سامية سراج الدين

الفصل السابع

الصالون الإسلامي

شبكات نخبة المتدينات في مصر

لهذه المقالة ثلاثة أهداف: (1) وصف كيفية تطور الممارسات الإسلامية لنخبة النساء المصريات أثناء أواخر القرن العشرين، (2) وضع هذا التطور في سياق الإحياء الديني للمجتمع عموماً، (3) فحص هذا التطور من وجهة نظر الشبكات الإسلامية. فعلى الرغم من أن كثيرين قد درسوا «أسلمة» المجتمع المصري على مدى ربع القرن الماضي، فإن معظمهم يميل إلى تفسير ذلك من حيث الاستبعاد والحرمان من الحقوق والحريات. وهذه مقاربة تعجز عن تفسير زحف الأسلمة صُعُداً إلى الأعلى بين النخبة الدنيوية التي هي علمانية بصورة تقليدية، وخصوصاً بين النساء، فالأسلمة عند القمة تتحدى قانون الجاذبية الاجتماعية الذي يملي على الجماهير وجوب تلقي الإشارات من النخبة، وليس العكس.

فمن الناحية التاريخية، كانت النخبة النسائية في مقدمة الحركات الاجتماعية والثقافية والسياسية في المجتمع المصري. فالحركة النسوية والوطنية المصرية انطلقت بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت قياداتها من نساء الطبقة العليا اللواتي توصلن إلى التعليم الذي كان امتيازاً لنخبة صغيرة ضيقة النطاق، بينما حرمت منه الجماهير بشكل عام، والنساء على وجه الخصوص. وفي آخر الأمر قامت نساء الطبقة المتوسطة العليا بإطلاق حركتهن الخاصة الموازية، فكان ذلك إيذاناً بانشقاق على طول خطوط طبقية (انظر بدران 1995؛ ولورانس 1989، 1998).

وبالرغم من أن نساء النخبة، بامتيازاتهن الثقافية، والاقتصادية والاجتماعية قدّمن النموذج لنساء المدن الأخريات من الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا أثناء القسم الأعظم من القرن العشرين، فإن العقدين الأخيرين من ذلك القرن قد غيرّا الاتجاه: إذ إن المعايير الثقافية التحديثية المتأثرة بأوروبة والمرتبطة بالنخبة راحت تتراجع أمام المواقف الأميل إلى المحافظة، والإسلامية بشكل صريح وأصيل والمرتبطة بالطبقات الأكثر حرماناً من الامتيازات. إن هذه الأسلمة الزاحفة للنخبة هي التي يجب استكشافها بعمق وتفصيل. فالاتجاه الجديد نحو التأكيد الديني يتخذ شكل التشبيك في منابر مختلفة حول الممارسات الإسلامية. فبعضه تجديدي، وبعضه عملية إحياء وإعادة تشكيل للتكيف للضغوط الجديدة.

ووجهة نظري تأتي من زاوية داخلية / خارجية. فقد ولدت في مصر وتعلمت في الخارج. وأنا أعيش الآن في الولايات المتحدة، ولكنني أزور مصر بانتظام ولمدد متطاولة من الزمن. وقد استطعت أن أمسح تطور المعايير الاجتماعية القاهرية، وعلى الأخص في بيئة الطبقة البرجوازية من ملاك الأراضي الذين هم موضوع هذه المقالة. وفي أواخر التسعينيات بدأت بدراسة منهجية للأسلمة المتزايدة في صفوف ما يمكن تسميته نخبة النساء القاهريات. وبحثت عن فرص حضور شتى التجمعات ذات الطابع الديني التي كانت تتردد إليها وتغشاها هذه المجموعة. وبعد ذلك أجريت مقابلات مع كثيرات من عضواتها بين عامي 1999 و2000 في جلسات مطولة.

أسلمة المجتمع المصري

عندما كنت في حرم جامعة القاهرة عام 1970 كنت أعرف بالضبط طالبتين مصريتين ترتديان وشاحاً على الرأس وفستاناً طويلاً يغطي منتصف الساقين. كانتا أختين من أسرة ممتازة. وقد ميزتهما ملابسهما الإسلامية في الحرم الجامعي حيث كانت الطالبات من كل الأرضيات الخلفية يرتدين الملابس ويصففن الشعر وفق الطراز الأوروبي السائد. أما اليوم فإن الغالبية العظمى من طالبات جامعة القاهرة، وأقلية كبيرة من طالبات الجامعة الأميركية محجبات يرتدين النقاب الذي يغطي الرأس ولكنه لا يعني تغطية الوجه في السياق المصري[1].

إن أسلمة المجتمع المصري على مدى ربع القرن الماضي لم تعد موضوع خلاف أو منازعة. فمعظم المحللين يعلنون أنها أمر واقع: ففي الصراع بين الدنيويين والإسلاميين، فاز الأخيرون. وبالرغم من أن المراقبين يفرّقون فعلاً بين الإسلاميين المتشددين وبين الحركة الإسلامية التقليدية الأكثر اعتدالاً، فإنهم عرضة لأن يروا جاذبية الإسلام كشيء ثابت ومستديم[2]. وهم يشرحون جاذبية الإسلام للمحرومين من الحقوق والامتيازات باستخدام مصطلحات اجتماعية أو اقتصادية، أو النوعين معاً. وهناك حاجة إلى مقاربة أكثر دقة لفهم التطور الموازي، أو الأسلمة، في صفوف النخبة الدينية.

ومن الاتجاهات التي لا تخطئها العين تزايد البروز العلني للممارسة الإسلامية في صفوف الطبقات التي هي تقليدياً دنيوية ومتأثرة بالغرب، وما يلازم ذلك من خلق شبكات في منبر ديني. وهذا شيء لافت للنظر على وجه الخصوص في حالة نساء النخبة القاهريات، اللواتي بدأن يترددن إلى المساجد، ويحضرن في الزوايا، أو مساحات الصلاة المخصصة للنساء، ويشاركن في دوائر الدراسات القرآنية، بما في ذلك صفوف التجويد كي يتعلمن صحة قراءة القرآن ونطقه. وهذا الاتجاه، في الوقت الذي يؤكد فيه على موقف إسلامي، فإنه من ناحية أخرى يعكس اعتماد نموذج غربي من التشبيك حول أنشطة الكنيسة أو الكنيس. والتحول الحالي من المجال الخاص إلى المجال العام مهم لكونه يخرب الفكرة التقليدية عن مجال النساء باسم الدين.

كان حضور صلوات الجمعة والأعياد عادة يمارسها الرجال من دون النساء؛ ولكنها شاعت بين النساء الآن. وبالرغم من أن التجمع في نوع من المساجد أو المراكز الإسلامية هو شيء روتيني بين النساء في تجمعات المهجر في الغرب فإن هذه الممارسة لم تكن مألوفة أو شائعة في مصر حتى العقد الأخير من القرن العشرين. ففي عام 1911، قدمت المدافعة المصرية عن حقوق النساء مَلَك حفني ناصف عريضة للبرلمان من أجل حق النساء في الحضور في المسجد، ولكن طلبها رُفض.

إن احتمال حضور النساء مواعظ الجمعة في المساجد قائم اليوم أكثر من أي وقت مضى، فيجلسن في منطقة منفصلة عن الرجال. ويُسمح لهن بالاستماع مع الرجال للموعظة نفسها عبر مكبر الصوت، أو تكون لهن واعظة خاصة بهن. ومن أجل صلوات

يوم العيد يتم تخصيص مساجد كبرى في القاهرة لاستخدام النساء، ومع ذلك فإن الحشود فيها تفيض لتملأ الساحات المجاورة. وأثناء رمضان تجتذب صلوات التراويح حشوداً كبيرة من النساء.

والزوايا ظاهرة جديدة في مصر، حيث يشير هذا المصطلح إلى مساحات، كالطابق الأرضي لبناية ما، تخصص لاستعمال النساء وحدهن حصراً. وقد أخذت مراكز جديدة تظهر في الأحياء الغنية الراقية في جميع أنحاء القاهرة. والظاهرة الجديدة الأخرى هي الواعظات. فالمواعظ في الزوايا ــ كما هي الحال في المساجد ــ تقدمها نساء درسن الدين بصورة رسمية لمدة عامين على الأقل وحصلن على شهادات للوعظ من الأزهر أو من سلطة أخرى.

الصالونات الإسلامية

إن بعض الشبكات الجديدة تدور حول الممارسات الإسلامية التقليدية ـ من زكاة، وحج، وصوم رمضان ـ مع إعادة تصورها وإصلاحها على مدى العقد الماضي للتأكيد على مكوناتها الإيمانية والاجتماعية. أما الممارسات الجديدة الأخرى، كحضور الدروس والمحاضرات الدينية، ودوائر الدراسات القرآنية فتقدم مجالات للتشبيك يمكن تسميتها «الصالونات الإسلامية». ومثل الصالونات الأخرى، فإنها تعمل كتجمعات للنساء تحديداً، ولكن الصالونات الإسلامية تختلف عنها في أنها تركز على الممارسات الإسلامية.

إن أقدم أشكال التشبيك وأكثرها ثباتاً تدور حول دعم المنظمات الخيرية. ونساء النخبة نشيطات الفعالية في مجالس إدارة دور الأيتام، وفي الفروع النسائية للأحزاب السياسية، وفي تنظيم مطابخ الحساء الرمضانية، وفي صفوف جامعي التبرعات لنوادي الروتاري والليونز. وبعض المنظمات الخيرية الراسخة تديرها بنات وحفيدات النساء اللواتي أوجدن هذه المؤسسات.

وتتطلب المؤسسات الخيرية التزامات كبيرة من الوقت والمال. وتشمل عمليات جمع الأموال مهرجانات ووقائع ثقافية، مثل عروض الأزياء. والمثال النموذجي على

ذلك قيام عضوة ميتم «بتبنيّ» مجموعة من حوالي عشرة أيتام، فتزور الميتم مرتين في الأسبوع على الأقل. فتمضي عدة ساعات مع الأطفال الذين في عهدتها، فتعمل كرقيبة ناصحة، ومرشدة، ومعلمة، ووالدة بديلة. ولعدة مرات في السنة، وخاصة أثناء العطل الإسلامية مثل رمضان وعيد الفطر وعيد الأضحى، والمولد النبوي، تأخذ المرشدة الأولاد الذين في عهدتها إلى نزهة في مكان يختارونه. وتقوم معهم بالتسوق لشراء الملابس واللوازم الدراسية. وعندما تُخْطَب إحدى البنات في مجموعتها، فإن المشرفة تسهم في نفقات الزواج.

وإذا كان دور العمل الخيري الإنساني لنخبة النساء القاهريات ينطوي على تشبيك اجتماعي كثيف، فإن هذا ينطبق أيضاً على طقوس إسلامية محددة أخرى مثل العمرة، أي الذهاب إلى مكة وزيارة المدينة في غير موسم الحج(3)، وكانت العمرة في الماضي شيئاً نادراً ولكنها صارت الآن واقعة سنوية تقريباً بالنسبة لكثير من الناس. وبالرغم من أن رمضان هو شهر العمرة المفضل، فإن كثيراً من النساء يخترن الذهاب في الشهرين السابقين له، رجب وشعبان، لتجنب الحشود الغفيرة التي يجتذبها رمضان. والعمرة تستتبع شبكة اجتماعية قوية، مادامت النساء اللواتي يؤدينها يحافظن على التواصل بعد عودتهن منها. فحفلات ما قبل العمرة وما بعد العمرة تعزز الروابط التي وجدت أثناء الرحلة. واحتفال ما بعد العمرة هو صدى للتقليد الإسلامي الخاص بالترحيب بعودة قافلة الحج.

وقد تطورت شعائر رمضان أيضاً بالتأكيد على الجوانب الإيمانية التعبدية والاجتماعية لأقدس مواسم العام. ويشارك فيها حتى المسلمون غير الملتزمين بالممارسات التعبدية الأخرى. وزيارة الأسرة والأصدقاء أثناء رمضان هي أكثر من مجرد عادة اجتماعية، إذ إن من المفهوم أنها التزام مفروض على المسلمين أثناء الشهر الفضيل(4). وعلى مدى العقد الماضي، تزايدت أهمية هذا التقليد بصورة ملحوظة، وأخذ ينتقل بصورة متزايدة إلى المجال العام. وكانت اللقاءات الاجتماعية حول موائد رمضان شيئاً مسلّماً به دائماً. ولكن ما كان ذات مرة يحدث بشكل خصوصي في غالب الأحوال صار الآن ظاهرة عامة وتجارية بشكل متزايد.

فالجانب العام من وقائع رمضان يكشف عن جهد واعٍ ومتعمد لتحويل رمضان إلى مناسبة تجارية تشبه ما يحدث في عيد الميلاد ورأس السنة في الغرب. ثم إن رمزاً دنيوياً هو الفانوس صار يحل محل الرمز الديني التقليدي، الذي هو المسجد، للدلالة على رمضان في أجهزة الإعلام والإعلانات التجارية. فالإفطار والسحور هما الآن من الأعمال التجارية الكبيرة في الفنادق والمطاعم. فالمؤسسات التجارية الغنية الراقية تستغل حنين النخبة من رعاتها إلى جو رمضان «الأصيل» أو «رمضان نجيب محفوظ» بمحاولة إعادة خلق بيئة أحياء القاهرة القديمة في الخيام الرمضانية المصطنعة. ففي سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته كان أولئك الرعاة أنفسهم معتادين على المغامرة بالذهاب إلى المقاهي الأصيلة التي يدخن الناس فيها الشيشة في الدروب المحيطة بحي الحسين وخان الخليلي لإشباع حنينهم إلى جو رمضان الذي يفتقدونه في أحيائهم الراقية في الزمالك وغاردن سيتي. أما اليوم فإن «الجوّ» يؤتى به إليهم.

وإذا كانت اللقاءات الاجتماعية في رمضان قد صارت أكثر تأكيداً وعمومية وعلانية، فإن الجوانب الإيمانية التعبدية قد اكتسبت هي الأخرى أهمية أكبر، وحدث فيها انتقال مشابه من المجال الخاص إلى المجال العام. فمن الممارسات التي تلعب دوراً متزايد البروز لدى نساء النخبة الحضور في المسجد من أجل صلاة التراويح، وهي صلوات تطوعية بين غياب الشمس وصلاة العشاء. فهؤلاء النساء يخصصن وقتاً بين وجبتي الإفطار والسحور لحضور صلوات التراويح في زاوية أو في مسجد، في مساحة منفصلة للنساء.

وبينما تظل التراويح مفتوحة لأي شخص يأتي من الشارع، فإن هناك تجمعات دينية أخرى للنساء من نوع مخصوص يبدو أنها تقوم بوظيفة تشبيكية. تلك هي الصالونات الإسلامية التي تغشاها مجموعات من النساء المتجانسات اجتماعياً واقتصادياً. ومن الظواهر الحديثة ظاهرة «الدروس» التي تعطى في أيام محددة من الأسبوع في زاوية محددة، من قبل نساء حاصلات على تدريب رسمي وشهادة أزهرية. وهذه الصفوف، بالرغم من أنها تعقد في مجال عام، لا تحضرها في الواقع إلا النساء المرسلات إليها.

ويستغرق كل درس من ساعة إلى ساعتين ويركز على موضوع معين قد يكون عادياً كطريقة الوضوء الصحيحة قبل الصلاة، أو مثيراً للخلاف مثل ما إذا كان ينبغي على الأمهات أن يسمحن لبناتهن بتغطية رؤوسهن بوشاح إذا رغبن في ذلك.

ومن أنواع الدرس الأخرى في هذه الصالونات الإسلامية تعلم التجويد أو تحسين تلاوة القرآن، على أيدي معلمات تلقين تدريباً رسمياً. فيعطين هذه الدروس في أيام محددة من الأسبوع؛ وبعض المعلمات من بيئة المتدربات نفسها. وهذه الدروس ظاهرة سائدة طيلة أيام السنة، وبعض النساء يحضرنها لمدة سنوات. وكثيراً ما تعقد هذه الجلسات في بيت وليس في مكان عام، ولا يمكن حضورها إلا بدعوة.

ومن بين وظائف الصالونات الإسلامية عملها كدور لتبادل الأدبيات الدينية، ولاسيما ما يعالج منها موضوع دور المرأة في الإسلام. ومن الكتب التي لها شعبية في هذه الأوساط كتاب ت.أ. إسماعيل مكانة المرأة في الإسلام (2000)، وهو متوافر بالإنكليزية والعربية، وهو ــ مثل معظم هذه الكتب ــ يوزعه مؤلفه مجاناً. وهو يؤكد كرامة المرأة وحقوقها في الإسلام. ومن هنا جاءت شعبيته بين هذه الفئة من القارئات. وهو يؤكد أنه بما أن النساء قد ذهبن لمبايعة النبي، تماماً كما فعل الرجال فإنه يمكن الاستنتاج من ذلك بأن حق المرأة في التصويت متجذر في الإسلام. وهو يدّعي أن للمرأة كل الحق في طلب الطلاق إذا تعرضت لسوء المعاملة، مادام الأمر القرآني هو: «فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف»(5).

وإذا كانت الصالونات الإسلامية هي تجمعات سيدات فقط فإنها تتلقى شيئاً من الإلهام من تكاثر هذا النموذج في البلدان التي تفصل بين الرجال والنساء، مثل المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة. ففي مثل هذه التجمعات نجد أن نزعة المحافظة الدينية تفضل دائرة الدراسة القرآنية التي تنفصل فيها النساء عن الرجال. ولقد كانت المهاجرات المصريات العائدات يعرفن هذا النموذج، فساعدن على نشره في مصر.

وتمثل الصالونات الإسلامية محوراً جديداً في عجلة الترابط المتداخل. ومادامت النساء أنفسهن يقمن تشبيكات واسعة فيما بينهن في منابر اجتماعية أخرى، فلماذا يشعرن بالحاجة إلى التشبيك في سياق ديني كذلك؟

إن الإجابة الصحيحة الوحيدة عن هذا التساؤل المركزي يجب أن تأتي من النساء أنفسهن. إن نساء النخبة القاهريات اللواتي قابلتهن، وهن في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات من أعمارهن، كن يمثلن جيلاً هو جسر بأكثر من معنى واحد. فهن أقل نزوعاً إلى المحافظة من أمهاتهن في سبعينيات القرن العشرين، وكنّ أقل محافظة من بناتهن في تسعينيات ذلك القرن أيضاً. ومع ذلك فقد كان جيلهن هذا هو الذي تحول أكثر من غيره نحو المحافظة على مدى العقدين الماضيين من الزمن. إن النساء اللواتي كن يرتدين تنورات قصيرات في سبعينيات القرن الماضي هن أنفسهن اللواتي يحضرن الآن في الصالونات الإسلامية، بل إن بعضهن رحن يرتدين وشاحاً على رؤوسهن. وبما أن نساء النخبة القاهريات يصلن إلى أوج نضوجهن كمحكمات للمجتمع في الأربعينيات والخمسينيات من عمرهن، فإن محاوراتي هن حالياً ممن يتحكمن بلهجة الخطاب الاجتماعي... إذ إن النظرات المتعمقة التي يقدمنها في تطور معاييرهن وممارساتهن الدينية توحي بأن جزءاً من التفسير يجب البحث عنه في سياق السعي لتحقيق توازن روحي مع حيوات دنيوية بشكل غالب كاسح.

وعند سؤالهن عن سبب حضورهن في الصالونات الإسلامية، وعما إذا كان هو الدراسة القرآنية أم دروس التجويد، فإن معظمهن يستشهدن بالحاجة إلى التعويض عما يعدّنه تربية وتعليماً دنيويين تركاهن دون أرضية مناسبة في فهم النصوص الإسلامية. وبعضهن نشأن في بيوت لا يمارس أهلها واجباتهم الإسلامية. ولذا فهن يشعرن بالحاجة إلى الإرشاد في ممارسة الطقوس، فهن يرغبن أن يعرفن ـ مثلاً ـ طريقة الوضوء الصحيحة قبل الصلاة. وبعضهن يعترفن بأنه مع تقدمهن في السن يتقلص انشغالهن بالحواس والعواطف، فيأخذن في البحث عن متابعات فكرية أو عن الدين لتقديم بديل.

ومن المهم أن يبقى ماثلاً في أذهاننا أن نزعة الأسلمة نسبية، وهي مستمرة في التنازع مع المطالب الدنيوية أو الطبقية وكذلك مع امتيازات الذكور. فدور الأزواج والآباء يجب عدمالتقليل من أهميته في مجتمع يسيطر عليه الذكور. فمن المؤكد أن الحركة النسوية المبكرة في مصر ما كانت لتتاح لها فرصة النجاح، بل وحتى البقاء لولا الدعم الضمني أو الصريح الذي لقيته من أزواج وآباء لديهم نزوع إلى الحداثة. وإن الحركة اليوم نحو موقف ديني أكثر توكيداً بين النساء النخبويات تستدعي ردود فعل متنوعة من الرجال في محيطهن. ومن المتوقع أن أوضح القضايا هي ارتداء الحجاب. فمعظم الأزواج يزعمون أنهم يتركون القرار لزوجاتهم بصورة كلية، ولكن بعضهم، ولاسيما الذين تتطلب شؤون أعمالهم التجارية حياة اجتماعية فعالة، وتفاعلاً مع الغربيين، يمنعون زوجاتهم منعاً باتاً من تغطية شعرهن. وهناك قلة قليلة تذهب إلى أبعد من ذلك فتمنع الزوجات من دوائر الدراسة القرآنية على أساس أنهن قد يتأثرن بتعاليمها أكثر من اللازم. ولعل أشد الجوانب إثارة لاهتمام المراقب الخارجي هو الحالات الشاذة التي قد تتعايش ضمن الأسرة الواحدة. ففي عائلة ذات مكانة اجتماعية بارزة، أصرّ الزوج أنه سيمنع زوجته من تغطية رأسها حتى ولو أظهرت ميلاً جاداً لفعل ذلك، ولكنه يسمح لابنته الجامعية أن تفعل ذلك بالرغم من معارضته؛ ومن أجل تعقيد الصورة، فإن هذا الزوج والأب نفسه له أخت ليست محجبة فحسب، بل هي واعظة مجازة، أما أخت زوجته فإنها تعيش حياة الباذخين الدوليين الذين يتنقلون بالطائرات.

إن الحركة الاجتماعية المتنقلة، أو ردة الفعل عليها، هي عامل مهم لفهم موقف النساء اللواتي جرت مقابلتهن. فهن ينتمين إلى البرجوازية القديمة من ملاّك الأراضي، وقد نأين بأنفسهن بعيداً عن محدثي النعمة من الذين صاروا أصحاب ملايين بين عشية وضحاها في ظل سياسة الانفتاح التي أوجدها أنور السادات. فموقفهن الأميل إلى المحافظة يبعدهن عما يرينه حالات إفراط لدى الأعضاء البارزين في تلك المجموعة. فهن لم يعدن نخبة من حيث الشروط الاقتصادية المحضة، ولذلك فإنهن يستنكرن السلوك «غير المتواضع» لبعض محدثي النعمة هؤلاء بعدِّه

غير لائق في مجتمع متمسك بالتقاليد. وعلاوة على ذلك، فإن النزعة الاستهلاكية البارزة للعيان التي تميز الطبقة المتمولة الجديدة تعدّ شيئاً فظيعاً فاضحاً في مواجهة الفقر العام السائد في المجتمع ككل. والمجلات الإنكليزية اللغة التي راحت تظهر في السنوات القلائل الأخيرة، مثل مجلة كليو تجسد طراز حياة هؤلاء المتمولين الجدد في صفحاتها الاجتماعية.

وبين نساء النخبة التقليدية هناك نزعة لاعتماد الثقافة التقليدية على وجه العموم، وليس في الدين فقط، وخاصة في صفوف الفئة الشابة. ومن الأمثلة علة ذلك إحياء «ليلة الحناء» بين العرائس الشابات اليوم، وهي عادة كانت أمهاتهن وجداتهن يحتقرنها. وقد أعيد اختراع هذه العادة على غرار حفلات توديع العزوبية، مع مراعاة رمزية للتقاليد: فيتم صبغ راحة اليد بحناء يتحلل ويذوب في الماء، بدلاً من الحناء الأصلي الثابت. وعلى غرار إعادة إحياء تقاليد غير غربية منتقاة، فإن اتخاذ موقف إسلامي يمكن تفسيره على أنه طريقة لادعاء ملكية هوية ثقافية أكثر تحققاً وأكمل في تحررها مما كان يسمى «عقدة الخواجة» أي الشعور بالنقص بالنسبة للغرب وعدّ الغرب متقدماً.

إن هناك دليلاً قوياً يدعم وجود علاقة بين الابتعاد عن النموذج الغربي من جانب النخبويين التقليديين وبين التسييس المتزايد لهذه المجموعة ذات النزعة التاريخية الميالة للغرب كرد فعل على التطورات السياسية في الشرق الأوسط على مدى السنوات العشر الماضية. وتنطبق على كثيرات من عضوات هذه الطبقة تسمية «الشتات الداخلي»[6]، إذ إنهن محترفات مهنيات في مرحلة انتقالية يشكلن نوعاً من نادي الخريجات من المهاجرات السابقات اللواتي أمضين سنوات من الدراسة والعمل في أوروبة أو الولايات المتحدة[7]. وقد أصبحت شبكة الإنترنيت الدولية هي واسطتهن للإبقاء على علاقات متصلة مع العالم الغربي الذي تستمر ارتباطاتهن معه قوية، وكثيراً ما تتواصل هذه الارتباطات عن طريق أطفالهن الذين يدرسون أو يعملون في الخارج. وبصورة نموذجية متكررة، فإن عضوات هذا الشتات الداخلي يخصصن وقتاً كل يوم لمتابعة آخر الأخبار والمقالات الافتتاحية من تشكيلة متنوعة

من أجهزة الإعلام المتوافرة على مواقع الإنترنيت؛ وللتشبيك مع أسرهن وأصدقائهن في الخارج؛ ولإعادة تدوير الأخبار، ووجهات النظر، وطلبات القيام بعمل ما ونشرها بين مستعملي الخدمات التي يشتركن فيها. وتمتد شبكة الصالون الإسلامي إلى ما وراء الحدود المادية للموقع المحلي فهي نقطة تقاطع مفصلية مرتبطة مع الشتات الإسلامي في أوروبة والولايات المتحدة.

إن المثقفين والمتمتعين بالامتيازات في مصر يملكون احتمالات أكثر من المصري العادي للوصول إلى قنوات الأقمار الصناعية التلفزيونية، وليكونوا متفرجين شرهين على محطة الجزيرة، والمحطات الجديدة الناطقة بالعربية، وكذلك هيئة الإذاعة البريطانية BBC ومحطة CNN التلفزيونية. ولديهم الاحتمال الأكبر بكثير للوصول إلى الإنترنيت في وطنهم، والاشتراك في الطبعات الموجودة على الخط (online) للصحف والمجلات الأخبارية الدولية. وليدهم إمكانية الوصول وأوقات الفراغ لنشر الآراء والتعليقات على شبكتهم الواسعة من البريد الآليكتروني، سواء في داخل وطنهم أم في الخارج. ومن أجل التقدير الكامل لقيمة الثورة الحالية لانتشار المعلومات مجاناً للجميع في مجتمع كانت فيه المعلومات تاريخياً تحت سيطرة محكمة، لا يحتاج المرء إلاّ إلى أن يتذكر أن الاستماع إلى محطات الإذاعة ذات الموجة القصيرة كان يمكن أن يؤدي إلى اعتقال المستمع في سنوات التعتيم الإخباري في مرحلة حكم الرئيس عبد الناصر.

ولكن عولمة المعلومات كان لها عواقب غير مقصودة ولا يمكن التنبؤ بها. فالوصول إلى معلومات الإنترنيت وبرمجة الأقمار الصناعية يؤدي إلى تعزيز الرأي العام عبر الخطوط أو الحدود الطبقية دعماً للانتفاضة الفلسطينية، واحتجاجاً على الحرب ضد العراق التي بدأت عام 2003، ومعاداة للدور الأميركي في المنطقة بصورة عامة. ففي أعقاب أحداث 11 أيلول / سبتمبر من المهم أن يبقى ماثلاً في أذهاننا أن السياسات الغربية ـ والأميركية على وجه الخصوص ـ في الشرق الأوسط، قد أدت إلى تنفير مجموعة هي المؤيد الطبيعي لنظام مبارك صاحب الموقف المؤيد للغرب.

غير أن التحرر من سحر السياسة الغربية في المنطقة، والنزوع المتزايد إلى المحافظة الدينية يجب عدم تفسيرهما بأنهما يمسحان الفوارق الجذرية الأساسية في النظرة والمصالح بين النخبة والنزعة الإسلامية المتشددة. فالنخبة تبقى حذرة من الإسلاميين، حتى بالرغم من اعتقاد أعضائها أن الحكومة تنجح في احتواء التهديد الإسلامي.

وعند إلقاء نظرة بعيدة المدى على التوجه نحو الأسلمة في صفوف النخبة المصرية، يجب على المرء أن يلاحظ أنه إذا كان أعضاء الجيل الأصغر سناً هم أكثر من والديهم تأكيداً على هويتهم الإسلامية، فإن هذه التقوى تأخذ شكلاً جديداً، هو عدم الاهتمام بالإسلام السياسي، والنفور من المؤسسة الدينية. فوعاظ الطراز الشائع الجديد الذين يثيرون إعجاب الشباب ذوي الامتيازات من الجنسين هم النقيض المتعمد لمشايخ الأزهر التقليديين، وهم مستقلون عن أي مؤسسة دينية أو حزب سياسي.

ومن الأمثلة على ذلك الداعية الديني التلفزيوني الشديد النجاح عمرو خالد: فهو في الثلاثينيات من عمره، حسن الشكل، جيد الهندام، ومن الطبقة المتوسطة، وذو تعليم دنيوي، وقد نقل الرسالة مباشرة إلى أطفال الطبقة العليا في أماكن تجمعهم، في نادي الشمس في هيليو بوليس، أو نادي الرماية في المهندسين، وعلى قنوات الأقمار الصناعية ومواقع شبكة الإنترنيت. فهو يخاطب جمهوراً غالبيته الساحقة من الشباب، مستخدماً مصطلحاتهم، وبلهجة عامية مصرية تتخللها إشارات إلى منتجعات حصرية لذوي النفوذ مثل مارينا، أو المطاعم الأنيقة في الزمالك، فهو يجتذب إعجابهم برسالة من الحب الإلهي بدلاً من العقاب، والأخلاقيات الفردية بدلاً من الخضوع للتجانس الجماعي. وعلى الرغم من اعتداله وتعمده الابتعاد عن الإسلام السياسي، فإن شعبيته المتزايدة قد جعلت السلطات تطالبه بالكف عن دعوته تماماً. وبعد ذلك بوقت قصير أرسلوه إلى المنفى في إنكلترة ليتشارك في المصير مع معلمين عصريين أنيقين آخرين وجهت لهم تهمة غامضة بأنهم يعظون الطبقات العليا، ويقنعون ممثلات ومغنيات شهيرات بارتداء الحجاب.

معالجة موضوع الحجاب

أين تقف نساء الصالونات الإسلامية من مسألة الحجاب التي هي موضوع مجازي قياسي في الخطاب الإسلامي اليوم؟ وإذا كان التحجب يضفي عضوية في أحد النوادي، أو يهدد هذه العضوية، بحسب الوسط البيئي، فما هي أهمية هذه العضوية للتشبيك الديني؟

إن هناك حاجة لتوضيح مصطلح «التحجب» فلا التقوى الدينية، ولا حتى التواضع مما ينبغي استخلاصه تلقائياً من أي شكل معين من الملابس. وبدلاً من ذلك فإن التحجب اتصل اتصالاً لا انفصام له بمجموعة من العوامل التاريخية والثقافية. فليلى أحمد (1992) تتبع أصول التحجب إلى ثقافات البلاط والقصور المعقدة في فارس وبيزنطة، وكذلك إلى قوانين اللباس اليهودية التي تم اعتمادها في القرن الأول من الفتوح الإسلامية. وهناك أدبيات حديثة أجرت فحوصاً مستفيضة لأهمية النزوع إلى التحجب في صفوف النساء العاملات من الطبقة الوسطى الدنيا في مصر (ماكليود 1992)، وعلى امتداد طيف واسع من الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية (روف 1986؛ وزهور 1992). وسوف تتركز مناقشتنا على هذه النزعة في صفوف نساء النخبة التقليدية.

فقبل ثورة عام 1952 التي أطاحت بالنظام الملكي المصري، كانت النساء الأرستقراطيات يرتدين برقعاً صغيراً شفافاً يدعى اليشمك عند تقديمهن في البلاط بصورة رسمية، بعد زمن طويل من تركهن أي نوع من الحجاب في حياتهن اليومية. وكانت هناك دائماً تنويعات طبقية وإقليمية في الملابس. فمنديل الفلاحات المصريات المعقود بإحكام كان يختلف عن الجلباب الأسود (أي الملاية) الذي ترتديه النساء في الدروب الخلفية في المدن. ولم يكن لهذه الأنواع أي علاقة بالتواضع أو بالدين. وكانت البدويات في أبعد الواحات النائية هن وحدهن اللواتي يغطين وجوههن. أما نساء المدن المتعلمات فلم يكنّ يرتدين غطاء للرأس من أي نوع طيلة معظم سنوات القرن العشرين. والواقع أن اللاجئات الفلسطينيات الطالبات في حرم جامعة القاهرة في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين كنّ معروفات من الوشاحات الكبيرة التي كنّ يعقدنها تحت الذقن.

أما اليوم، فإن غالبية الطالبات في حرم جامعة القاهرة وعدداً كبيراً من الطالبات في حرم الجامعة الأميركية يرتدين الوشاحات على رؤوسهن. ومعظمهن يرتدين ما أسميه «الحجاب الخفيف»، الذي ينتشر نموذجياً بين شابات معينات من العصر الحديث، وهو وشاح جاب يغطي معظم الشعر، مع سراويل جينز قطنية متينة على الطراز السائد، وجزمة، وسترة أو كنزة معرقة، ومكياج مزوّق ويكون النتيجة الكلية لذلك جاذبية تقل أو تكثر حسب وسيلة المرتدية وذوقها.

ومن جهة أخرى، فإن الزي الإسلامي يشمل غطاءاً أكمل للرأس يشبه إلى حد ما خمار الراهبة ونقابها، وملابس طويلة فضفاضة تشبه السترة أو الجلباب. وهو لباس يفسر على أنه يشير إلى توجه ديني أكثر تقشفاً، وهو سائد ومنتشر بين نساء الطبقة الوسطى الدنيا والنساء الأكبر سناً. وأخيراً هناك النقاب، أو غطاء الوجه، الذي لا يزال نادراً في مصر بحيث يدير الرؤوس؛ ويفترض أن المرأة التي ترتديه هي زائرة من إحدى دول الخليج.

وخلال العقدين الماضيين، لوحظ تآكل تدريجي للنظرة الاجتماعية المنسوبة إلى ارتداء وشاح الرأس، الذي كان يرمز بصورة تقليدية إلى الطبقات الدنيا. ومع تزايد أهمية الوشاح الرمزية بعدّه حجاباً فقد بدأ يفقد ارتباطاته الطبقية. غير أنه في صفوف نساء النخبة اللواتي يظهرن بأنهن يتطلعن إلى مزيد من التقوى، فإن النظرة الاجتماعية تستمر هي العامل الذي يشار إليه على الأغلب بعدّه سبب الامتناع عن ارتداء غطاء الرأس. والحجة الأخرى التي يتم التذرع بها هي عدم موافقة أزواجهن. وهناك أخريات يقمن بتجارب، فيرتدين وشاح الرأس لمرحلة من الزمن بعد حجّهن لأول مرة، أو يرتدينه أثناء شهر رمضان فقط، وهو شهر التقوى والعبادة. أما النساء المتقدمات في السن فيرتدين في بعض الأحيان نوعاً من الحجاب الرمزي، أو نوعاً من شبكة الشعر أو عمامة، وهي قبعة نسائية صغيرة لا حرف لها.

وقد عزا بعض المراقبين انتشار الحجاب بين نساء الطبقات الميسورة الحال إلى تعاظم قابلية حركة الطبقات الاجتماعية في مصر منذ ثورة عام 1952 (إبراهيم 1996). كما أن بعض نساء الطبقة الوسطى الجديدة اللواتي حصلن على ثروة

مفاجئة نتيجة سياسة الانفتاح التي اتبعها أنور السادات جئن معهن بمعاييرهن الخاصة الأكثر محافظة. غير أن هذا لا يفسر الانتشار التدريجي للحجاب بين نساء مجموعة النظام القديم. وحسبما تقول بعض الدراسات فإن الزيجات المتداخلة بين مجموعات النخبة القديمة والجديدة في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته يمكن أن تلقي شيئاً من الضوء على هذه الظاهرة (ص124، 132، الحاشية رقم 6). ثم إن الائتلاف الجماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي الجديد الذي ظهر في سنوات حكم السادات كان يشمل عناصر من بورجوازية ملّاك الأراضي القدماء الذين أعيد تأهيلهم جزئياً، إلى جانب المدراء والتكنوقراطيين السابقين في القطاع العام، ورواد المشاريع المغامرين من القطاع الخاص، والرأسماليين الجدد الذين راكموا ثروتهم بالعمل في مناصب رفيعة المستوى في دول الخليج. وكان هناك حدوث ملحوظ لزيجات مختلطة بين أنسال هذه المجموعات المتنوعة، وبين أعضاء هذا الائتلاف الجديد والنخبة الثورية الحاكمة، وهذه الأخيرة مكونة من ضباط الجيش من خلفية طبقية وسطى دنيا ممن ترفعوا إلى مراتب الطبقة الحاكمة بفضل سلطتهم السياسية وانتهازيتهم الاقتصادية. ومن الأمثلة على هذه الحالة زواج بنات أنور السادات الثلاث من أبناء الطبقة العليا القديمة: فقد تزوجت إحداهن من أحد كبار ملاك الأراضي، والأخرى من ابن باشا سابق والثالثة من رأسمالي برجوازي كبير.

إن الشيء المهم الذي يجب إبقاؤه ماثلاً في الأذهان هو أن خطاب الحجاب، مثل الحجاب نفسه، قد تطور. فبعد أن كان ذات مرة علامة على الطبقة بدلاً من التقوى الدينية، صار رمزاً أكثر غموضاً لنزعة المحافظة.

قضية إصلاح قانون الأسرة محللاً إلى عوامل طبقية

كان مجيء إصلاح قانون الأسرة إلى مصر بطيئاً. ويعود ذلك، جزئياً إلى الأقل، إلى فشل التشبيك بين طبقات اجتماعية ـ اقتصادية متباينة من النساء. فإذا أخذنا في الحسبان أن حركة تحرير المرأة قد بدأت في مصر في مطلع العقد الثالث من القرن العشرين، فإن إصلاح قانون الأحوال الشخصية الإسلامي المتعلق

بالزواج والطلاق والوصاية على الأطفال قد تأخر كثيراً بحلول العام 2000. وكان من بين حالات الاستخدام الأسوأ لقانون الأسرة تعدد الزوجات وعدم المساواة في الوصول إلى الطلاق.

ومع ذلك فلم تستطيع النساء أن يقمن تشبيكاً فعالاً بالنيابة عن قضايا تفيدهن جميعاً بصورة متساوية. وذلك أن الحركة النسوية كانت دائماً منقسمة حسب خطوط طبقية، وبذلك فإنها تعكس صورة محددة للمجتمع المصري وطبقاته. فالنساء اللواتي يملكن وسائل مالية مستقلة ودعماً عائلياً هنّ أقل تعرضاً لإساءات القانون العائلي، ولذلك فلديهن حوافز أقل للضغط من أجل التغيير. أما النساء المحرومات وضعيفات التعليم فلسن في وضع يمكنهن من العمل من أجل الإصلاح.

فالإصلاح، عندما يأتي بالفعل، يميل إلى أن يأتي من السلطة التنفيذية. فمعظم التغييرات المهمة في قانون الأسرة تم سنّها بمرسوم رئاسي أو وزاريّ، ولم يصادق عليها البرلمان وظلت عرضةً للانقلاب عليها. ففي عام 1979 أطلق على تعديلات قانون الأحوال الشخصية «قانون جيهان»، اعترافاً بدور زوجة الرئيس السادات في إمرار تلك القوانين. وبعد ستة أعوام فقط، أُلغيت تلك التعديلات «لأسباب عدم دستوريتها». وفي شباط / فبراير عام 2000 تم إقرار تعديلات مهمة لقانون الأحوال الشخصية، ومرة أخرى برعاية سيدة مصر الأولى، سوزان مبارك.وقد أصدرت وزارة العدل التعديلات بعد مناقشة مطولة وحادة في البرلمان وفي وسائل الإعلام. ولكن التعديلات عجزت عن تجميع الأصوات الضرورية لإمرارها في البرلمان. وكما لاحظ تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام 2000، فإن قانون الأحوال الشخصية كان « نتاج تحالف عنيد وحيوي الحركة بين قضاة المحاكم المدنية، ومجموعات نسائية، ومحامين، وفقهاء مسلمين تقدميين». وكان سبب فوزهم جزئياً أنهم أدلوا بحجتهم دفاعاً عن قضيتهم في سياق ثقافتهم، مؤكدين الجوانب الإسلامية التي تمنح النساء حقوقاً متساوية.

إن طبيعة الزواج التعاقدية في القانون الإسلامي تجعل من الممكن إدخال تشريع يعيد قدراً من التوازن لحقوق المرأة ضمن الزواج وفي حال الطلاق. وإن مقاومة هذا الإصلاح هي، كما كانت دائماً، ثقافية أكثر منها دينية (سولفيان 1986). وعلى سبيل المثال فإن العصمة، التي هي اشتراط في عقد الزواج، يمكن بموجبه إعطاء المرأة حقوقاً كحقوق الرجل نفسها في إجراء الطلاق من جانب واحد.. ولقد كان ذلك قانونياً دائماً وتنصّ عليه الشريعة الإسلامية. غير أن العصمة بهذه الطريقة لم تبدأ في اكتساب القبول الاجتماعي إلاّ عندما طالبت نساء النخبة بهذا الاشتراط في عقود زواجهن، وأيدهن في ذلك آباؤهن. وهكذا فإن عقد الزواج الجديد (على عكس النسخة السارية المفعول منذ عام 1931) يحتوي على مساحة خالية يستطيع أزواج المستقبل وزوجاته أن يدخلوا فيها شروطاً يكون الإخلال بها سبباً مقبولاً للطلاق. وحتى دون حكمة اشتراط العصمة، فإن الطلاق صار أسهل كي تحصل عليه النساء بموجب شرط «الخلع» الذي تم إحياؤه حديثاً. وبموجبه تستطيع الزوجة أن تبادر باتخاذ إجراءات من أجل الطلاق شريطة أن تتنازل عن كل حقوقها في الإعالة المالية وتعيد أي مهر استلمته.

وهناك تعديل للقانون الجديد من الواضح، بل من المرجح أنه وثيق الصلة بنساء النخبة: فهو يمنح المرأة المتزوجة حق طلب الحصول على جواز سفر، وأن تسافر دون موافقة زوجها. وقد هوجم هذا الحكم كثيراً إلى درجة أنه الآن قيد المراجعة، وقد يلغى. وهذا مؤشر إلى أنّ نقص التلاحم والتشبيك بين حركات النساء النخبويات وبين جماهير النساء من بنات وطنهن يجعل الإصلاحات التي تستهدف النخبويات ضعيفة ومكشوفة للعطب على نحو خاص .

وقد أجري استطلاع للرأي بعد عام من إقرار التعديلات ونشرت نتائجه في صحيفة الأهرام الأسبوعية الناطقة بالإنكليزية، فكانت له دلالة (1-7 آذار / مارس، 2001) . وكان معظم الذين استُطلعت آراؤهم من أهالي المدن، و40% منهم حملة شهادات جامعية. وقد سئلوا عن آرائهم في التعديلات المنفصلة غير المترابطة لقانون الأحوال الشخصية. وبينما كان المجيبون بصورة عامة غير محبذين للقضايا

التي تخص نساء النخبة أكثر من غيرهن، فإن أغلبيتهم الساحقة كانت مؤيدة للإصلاحات التي تفيد النساء الأقل امتيازاً. وكان من الواضح أن غالبية المجيبين لا تؤيد تحرير النساء الشخصي، مثل السفر دون موافقة الزوج، بينما كان هناك تأييد واضح للقضايا المتعلقة بالإعالة الزوجية كجزء من مسؤولية الزوج التقليدية. وقد أبرز استطلاع الأهرام مشكلة أساسية في تقدم حقوق النساء في مصر: وهي الفشل في اجتذاب غالبية النساء لدعم هذه القضية فهناك تشبيك ناقص وغير كافٍ بين أقلية المتعلمات اللواتي يدافعن عن حقوق المرأة وعن إصلاح قانون الأحوال الشخصية، وغالبية النساء المصريات، بما فيهن الأميّات، اللواتي تقدر نسبتهن بخمسين في المئة.

خاتمة

إن الاتجاه إلى الممارسة الإسلامية بين نخبة النساء المصريات قد أنتج تشبيكاً في منابر عامة واعتماداً لمعايير محافظة. ولا يمكن تفسير ذلك على أنه مجرد انعكاس لروح العصر، أو محاولة متعمدة لاختيار خطاب إسلامي أكثر تطرفاً. فالممارسة الدينية هي فرض روحي بقدر ما هي شكل من أشكال التشبيك الاجتماعي. إن اتخاذ موقف إسلامي، والعودة إلى تقاليد ثقافية غير غربية منتقاة تبرز مطالبة بهوية ثقافية أكثر أصالة. كما أن تآكل الوصمة الاجتماعية للحجاب هو سبب ونتيجة لهذه العملية.

إن الصالونات الإسلامية تسمح للنساء بإبعاد أنفسهن عن نوعين من الإفراط غير الإسلامي: (1) طراز الحياة الاستهلاكية المنفلتة العقال التي يعيشها محدثو النعمة، (2) والتطرف السياسي للعناصر الإسلامية. ومع ذلك يبقى الصالون الإسلامي مقراً للنخبة. ولم تترجم ممارساته إلى تشبيك بين النخبة والجماهير من أجل إصلاح قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. وكما يلاحظ تشارلز كورزمان في دراسته للثورة الإيرانية في هذا المجلد، فإن «الشبكات قد تكون لها أغراض متنوعة ليس من السهل تحويلها إلى أهداف أخرى». وبالرغم من ذلك، فإن النفور من النموذج الغربي للحداثة الاجتماعية والثقافية يربط فعلياً بين النخبة والجماهير في تسييس جذري متشدد ضد سياسة الغرب في الشرق الأوسط.

الحواشي

(1) إن «التحجب» كما هو مفهوم في السياق المصري سوف يناقش بتطويل أكثر في هذه المقالة فيما بعد.

(2) انظر الحجج الجدلية في عبده 2000 وويفر 1999.

(3) إن الحج في شهر ذي الحجة مطلوب مرة واحدة في العمر من المسلمين القادرين جسدياً ومالياً على تأديته. أما العمرة فإنها تطوع محض يمكن القيام به في أي وقت من أوقات السنة، ولا يُجزِئ عن فريضة الحج.

(4) أثناء هذا الشهر في كل حين يؤمر المسلمون بمراعاة «صلة الرحم» التي معناها الحر في «التواصل مع الرحم».

(5) كما هي الحال في كثير من هذه المطبوعات، فإن المؤلف لا يدلي ببيانات أكثر من تقديم الحجج؛ ولا يشير إلى مصادره بشكل منهجي منتظم، ولا حتى من القرآن. ويبدو أن المعنى الضمني هو أن الأحداث والاقتباسات المشار إليها معروفة لدى عامة الناس.

(6) أنا مدينة بهذا المفهوم لجون آندرسون (2002).

(7) إن كثيرات من النخبويات التقليديات عدن إلى مصر استجابة للمناخ الاقتصادي الجديد الذي خلقته إصلاحات السادات.

جميلة كريم
الفصل الثامن

أصوات الإيمان، ووجوه الجمال:
ربط المسلمات الأميركيات عن طريق عزيزة

بينما تنطلق بقية أنحاء العالم إلى المجال السايبري، تحتفل النساء المسلمات بأنفسهن في عالم الطباعة أثناء تأكيدهن لفكرهن واستصلاح أجسادهن، وتجديد أرواحهن عن طريق **عزيزة**. **وعزيزة** تصف نفسها بأنها مجلة «المرأة المسلمة المعاصرة»[1]. وقد وصفتها **نيوزويك** بأنها المجلة الأولى الوحيدة للنساء المسلمات»، وأوضحت بأن» هذه المجلة الفصلية ذات الورق الصقيل تلبي حاجات قارئات من أصول عرقية متعددة ... وتقدم قصصاً ذكية عن كل شيء، من منع الحمل إلى البقاء بعد ردة الفعل الانتقامية للحادي عشر من أيلول / سبتمبر» (لورين علي 2002). وفي هذه المقالة، سأبين كيف تقدم **عزيزة** واسطة نقدية مهمة لخلق شبكاتٍ نسائية إسلامية. **فعزيزة** تربط النساء عبر الفوارق في الأصول العرقية، والطبقات، والأجيال، والاهتمامات المهنية والممارسات ووجهات النظر الإسلامية. فهي من المواقع الكبرى للإنتاج الثقافي، وفيها تنتقل الأفكار وتتصارع. **وعزيزة** تشكّل خطاباً أميركياً نسائياً إسلامياً بينما هي تخلق الجمال واللمعان البارزين في مجلة الموضة **فوغ Vogue**

وعزيزة تتحدى حالات التمثيل التقليدي المألوف للمسلمات كالحالة المرسومة على غلاف مجلة **تايم** في كانون الأول / ديسمبر عام 2001، حيث تبدو فيها امرأة ترتدي الحجاب (غطاء الرأس)[2]. وفي داخل العدد المذكور من مجلة **تايم** صور لنساء بالبراقع تظهر وهناك أيضاً صور لمسلمات دون حجاب، «نموذج دنيوي: النساء التركيات، الأكثر تحرراً في العالم الإسلامي»، وكأن التحرر والحجاب لا يجتمعان. فأين صور المسلمات السعيدات والقويات في الحجاب المتعدد الألوان؟

وتأمل عزيزة أن تتحدى الاتجاه السائد في المجرى العام لوسائل الإعلام الأميركية، والمتطرفين من المسلمين على حد سواء. لأن هذين الجانبين ـ من وجهتي نظر عالميتين متضادتين ـ قد أساءا تمثيل المسلمات وكأنهن جميعاً نمط واحد متجانس من النساء فعزيزة تقدم النساء المسلمات ـ مع عقيدتهن الإيمانية، وأزياء ملابسهن ـ بطريقة تجمع بين الجمال والتنوع. وبدلاً من تايم، والطالبان، ومجلة كوزموبوليتان، فإن بوسع المسلمات الأميركيات أن يتوجهن إلى عزيزة.

عزيزة تجابه صورة العالم الثالث

في كتاب نساء يطالبن بالإسلام تبين مريم كوك كيف أن الثورة في تكنولوجية المعلومات قد رافقها تعاظم في تشكيل المجموعات الدينية وتزايد في الاهتمام بالنساء في المجتمع الإسلامي. وعندما صارت النساء «مسموعات الصوت وبارزات للعيان» بصورة متزايدة وضعتهن الجماعات الدينية «في المركز الرمزي لاهتماماتها ومناقشاتها» (2001 صVIII). ولكن النتيجة النهائية لهذه الاهتمامات والمناقشات هي إعطاء الرجال مكاسب سياسية وعقائدية آيديولوجية بدلاً من تأمين حقوق المرأة (زويا حسن 1998). ونتيجة لذلك فقد تم تخيل النساء وتصويرهن أكثر من سماعهن. غير أن كوك تبين كيف أن المسلمات شرعن في الاعتماد على الخطاب الأبوي الإسلامي والاستفادة منه. فقد اكتسبن السيطرة على لغته، وقانونه، واستعمالاته المجازية أثناء وضعهن لجدول أعمالهن الخاص بهن والمؤيد للنساء.

ومن بين البوابات التي تدخل منها المسلمات إلى الحوار الأبوي ويغيّرنه طريقة في الاتصال تسميها كوك «التصوير، حقيقة بصرية ماثلة تشكل الوعي» (ص128). فمنذ القرن التاسع عشر، استخدم التصوير لخلق صورة ساكنة، متجانسة للنساء المسلمات بعدّهن «سلبيات ومظلومات... بأشكال أكثر أو أقل غرابة، وأكثر أو أقل تحجباً، وأكثر أو أقل توافراً، وأكثر أو أقل عرضة للقمع» (ص130). كما أن ليلى أحمد (1992) ومريم كوك تبينان كيف أن الاستعمار الغربي والحركات النسائية الميالة للغرب قد لعبا أبرز الأدوار في تصوير المرأة المسلمة كما هي مجردة. «فقد تمت تصفية صور النساء المسلمات أولاً من خلال عدسات الاستشراف ـ بعدّهنّ

مخلوقات غامضة، ومغرية، ومعزولة.» كما تجادل كوك (ص126). ومن خلال عدسة استعمارية، صارت الثقافة العربية تشير إلى الإيمان الإسلامي، والعربيات يشرن إلى المسلمات، وتُنَظِّر شاندرا موهانتي حول هذا الشكل من الدلالات المنقوصة فتقول: «إن الفكرة الصلدة عن النزعة الأبوية أو السيطرة الذكورية يؤدي إلى تركيب فكرة انتقاصية ومتجانسة بطريقة مشابهة لما أسميه «فرق العالم الثالث» (1988، ص63). وهذا الفرق هو استراتيجية متحولة للهيمنة في الكتابات النسوية الغربية تنتج صورة «امرأة عادية من العالم الثالث»، (ص65).

إن ردة الفعل الإسلامية العنيفة ضد الفكرة الاستشراقية عن «فرق العالم الثالث» قد أدت إلى المزيد من تحويل المسلمات إلى أشياء أو سلع. فالإسلاميون يجابهون الهيمنة الثقافية الغربية بفرض الحجاب. وقد صارت رؤية الحجاب منتشراً بين عامة الناس هي المقياس الأساسي «للدولة الإسلامية». فلا يستطيع المرء أن يدحر الغرب ـ كما يجادل الإسلاميون ـ إلا بإقامة دولة إسلامية نقية. والمرأة المحجبة تمثل عندهم الولاء للدولة الإسلامية، وكذلك الولاء للقيم الإسلامية ضد القيم الغربية. ومن الناحية العملية، فإن الإسلاميين يستخدمون أسطورة المرأة المسلمة المجردة لتكميل ودعم أسطورة الدولة الإسلامية الصارمة السرمدية. فالخطابات الإسلامية، المتشابكة «في المزاعم الصارخة والمزاعم المضادة حول من هو المرتدي الحقيقي الوحيد للجلباب الإسلامي»، تعلن مجتمعاً إسلامياً قياسياً ثابتاً لا يتغير، متجاهلة «التنوعات الفعلية في التراكيب، والمعايير، والثقافات المرئية الواضحة للعيان في العالم الإسلامي». (شهيد 1995، ص79). وفوق كل شيء، فإن هذه الخطابات تتجاهل الحقائق والحاجات المختلفة للنساء المسلمات، فتغطي أصواتهن في ظلال لقطة تصويرية. غير أن مريم كوك ترى أن التلاعب بالصورة ليس قاصراً على الذين هم في السلطة: «إن تسمية الآخرين والتأشير عليهم ليس امتيازاً حصرياً للسلطة؛ بل هو جزء من التنازع على السلطة»، كما كتبت كوك في عام (2001، ص129). ومثلما استخدمت النزعة التصويرية لإسكات المسلمات وتحويلهن إلى أشياء، فإنها يمكن بطريقة مناقضة تماماً أن تصبح البوابة التي تستطيع من خلالها المسلمات أن يقلبن تأثيرها، ويحصلن على جدول الأعمال الإسلامي الخاص بهن لتمكينهن من السلطة.

ولقد فتحت نساء عزيزة هذه البوابة. فهن يخلقن صورهن الخاصة بهن للمسلمات. ويكتبن وجهات نظرهن وتصوراتهن الخاصة للإيمان والممارسة. فهن يكشفن عن الظلال المتعددة للنساء المسلمات، و«يعدن تصوير» أنفسهن في «المجال الثالث». إن شهناز خان تصور حقيقة المسلمات في أميركة الشمالية بعدّها «مجالاً ثالثاً»، لأن النساء هنا يستطعن تحدي النزعتين الإسلامية والاستشراقية معاً، (2000). أما في المجال الثالث، فإن المسلمات الأميركيات يمكنهن التفاوض حول المعايير التقليدية الإسلامية والمثل العليا الأميركية الشمالية. فهن ينتمين إلى مجتمعاتهن الإسلامية، وفي الوقت نفسه يستطعن مقاومة التمييز العنصري والعرقي الذي يتعرضن له من المجتمع الأوسع غير المسلم. ومن المفارقات أنهن قد ينتمين في الوقت نفسه إلى مثل غير إسلامية تساوي بين الجنسين كي يقاتلن ضد القهر الجنسي للنساء ضمن مجتمعاتهن الإسلامية. فالمسلمات يفاوضن باستمرار مطرد بينما هن يتصورن ما معنى أن تكون المرأة مسلمة في أميركة الشمالية. فنساء عزيزة مقيمات في المجال الثالث، يصارعن، ويطالبن، ويخلقن أصواتاً في الميدان العام. وهن يعشن في المجال الثالث من أجل تمزيق صورة «العالم الثالث».

«لقد كنا نُعَدُّ متشددات تماماً»:

النساء الواقفات خلف عزيزة

بينما أتابع الطريقة التي بدأت بها عزيزة تأخذ شكلها، وأناقش النساء اللواتي قمن بصياغة شبكتها، فإنني أبرز الطيف العرقي للنساء اللواتي في شبكة عزيزة. إنهن مسلمات أميركيات إفريقيات، وأميركيات عربيات، وآسيويات، وأوروبيات. فتنوعهن العرقي يتحدى حالات التصوير المجردة لهن، ويظهر القوة الفريدة التي تتمتع بها عزيزة في الأمة الأميركية، أي الجماعة الإسلامية. وتتكون الأمة الأميركية من مجموعات عرقية متعددة تثبت عضويتها على أساس غير عرقي[3]. إن خلق روابط «أخوية» بين النساء والرجال في هذه المجموعات هو من بين أعلى مُثُل التضامن الإسلامي. وإن الفصل العنصري في مجتمعات المساجد الأميركية يدل على أن هذا

المثل الأعلى بعيد عن التحقق في الواقع(4). وتوضح عزيزة كيف تقوم الشبكات النسوية الإسلامية بخلق روابط أخوية نسائية في أمة منقسمة فيما عدا هذه الروابط.

وعلى غلاف كل عدد من أعداد مجلة عزيزة تظهر صورة مسلمة محجبة، بالرغم من أنه توجد في داخل المجلة صورة لنساء يرتدين الحجاب ونساء لا يرتدينه. وهذه الصورة تعتمدها طيبة تايلور، مؤسسة المجلة ورئيسة تحريرها، فتستخدمها على الغلاف كي تميز مجلتها بعدّها مجلة مسلمات موجهة إلى المسلمات. والوجوه التي على غلاف عزيزة جميلة وسعيدة.

وفي الثامن من حزيران، روت لي طيبة تايلور قصة عزيزة. فقد ولدت في ترينداد لعائلة مسيحية. وكانت متمردة منذ صغرها. وكان فضولها، وهوايتها، واهتماماتها المتنوعة هي التي قادتها إلى الإسلام، إلى أخوات سياتل المسلمات، وإلى عزيزة في آخر الأمر. وقد اعتنقت طيبة الإسلام عام 1971. وقد تطور لديها الاهتمام بالقضايا النسائية بينما كانت تدرس في المملكة العربية السعودية من عام 1979 إلى عام 1985. وكان الفصل بين الجنسين هناك مثبطاً لها ولكنه مكسب للقوة أيضاً، لأن طيبة، كانت لديها إمكانية الوصول إلى كثير من النساء المتعلمات. وقد صرحت طيبة: «إن عدم الاضطرار إلى التنافس مع الرجال، وعدم مقارنة النساء بالرجال، وعدم الاضطرار إلى التعامل مع توقعات المدرسين الذكور القائمة على التفرقة بين الجنسين، وعد التعرض للالتهاء بجو مشحون جنسياً، هي كلها عوامل قد يكون لها تأثير إيجابي على النساء عند فصلهن عن الرجال.» غير أن طيبة تلاحظ أن هذا النوع من الفصل ينجح «فقط عندما يكون كل شيء متساوياً، وعندما يكون بالاختيار». وفي السعودية لم تر طيبة مساواة ولا خياراً في الفصل الصارم. وهي تعدّ أن عدم التماثل بين الجنسين المفروض على النساء بالقوة في المملكة العربية السعودية هو شيء لا يمكن الدفاع عنه: «لم أكن أستطيع أن أقود سيارة هناك. فكان زوجي مضطراً لأخذي إلى كل مكان، أو لاستئجار سائق من أجلي، أو كان علي أن أركب الحافلة: فالتكسيات لا تأخذ النساء الوحيدات بالأجرة (ما قالته المؤلفة هنا غير صحيح). وكانت كل الدكاكين يديرها رجال، بحيث إذا أراد المرء شراء ملابس داخلية، فإنها تتعامل بشأنها مع الرجال». (مقابلة مع مؤلفة المقال عن طريق البريد الآليكتروني، 27 حزيران / يونيو 2002).

وعند عودة طيبة إلى الولايات المتحدة زاد وعيها بانعدام المساواة بين الجنسين في الأمة الأميركية. فوجدت ذلك امتداداً للممارسات في البلدان الإسلامية، وقالت: «إن المساجد هنا تضع بوابات دخول النساء في الدروب الخلفية، ومصلّى النساء في القبو. ويبدأ الإمام خطبته بعبارة: «السلام عليكم أيها الإخوة.»وكثيراً ما يذكر «دور النساء في الإسلام»، ولكن نادراً ما يذكر مسؤوليات الذكور. وبدلاً من ذلك، فإن تعدد الزوجات يقدم على أنه حق للذكور». وتعترض طيبة بشكل خاص على الفصل بين الرجال والنساء أثناء صلاة الجمعة[5]. وبالفصل لا تستطيع النساء أن يرين الإمام، ولكن الرجال يرونه. وبعض المساجد تزود مساحة النساء بأجهزة تلفزيونية للمراقبة. ولكن طيبة قالت: «أنا لا أريد مراقبة شاشة تلفزيونية.»وتقول بعض النساء إن الفصل يوفر لهن الحفاظ على خصوصيتهن، بينما تشعر أخريات بأنهن غريبات عن الجماعة، وتوضح طيبة: «لقد كنت أعجب دائماً من متابعة إمام لا تستطيعين رؤيته، أو إمام يقود جماعة لست أنتِ جزءاً منها. (مقابلة مع المؤلفة عن طريق البريد الآليكتروني في 25 حزيران / يونيو 2002). وأثناء مقابلتي مع طيبة في 8 حزيران / يونيو 2001، أكدت أن الفصل بين الجنسين يحرم النساء من المشاركة والتأثير الكاملين في المسجد. وهذه التجارب جعلت طيبة تؤسس مجموعة أخوية للنساء هي «أخوات سياتل المسلمات» في ثمانينيات القرن العشرين. واستذكرت طيبة عملها مع هؤلاء الأخوات لمدة ثمانية أعوام فقالت: «كنا نعدّ متشددات جداً!»

وعن المشروع الإسلامي النسوي الحالي صرّحت طيبة: «عزيزة مزيج كامل من عواطفي القوية المحبة للإسلام وللقراءة والكتابة. فهي شيء خرج مني ببساطة.»وقد تم تصور فكرة عزيزة للمرة الأولى أثناء مؤتمر النساء المسلمات في شيكاغو في أوائل التسعينيات. فقد تحدثت إحدى النساء عن مجلة موجودة للنساء المسلمات. فأثارت الفكرة حماس طيبة، فلم تستطع الانتظار حتى تراها. وأوضحت «ولكنني عندما ذهبت إلى جنحها وجدت أنها مجلة صغيرة الحجم جداً، وكأنها رسالة إخبارية، وهكذا خاب أملي». وطوال طريق عودتها إلى بيتها بالطائرة، ظلت تسأل المرأتين المسلمتين المسافرتين معها: «لماذا لا تكون لنا مجلة؟» وأخيراً قالت لها صديقتاها: «لماذا لا تقدمين بنفسك على عمل المجلة يا طيبة؟»فأجابت: «حسناً، سوف أفعل».

وكانت طيبة تعرف أنها لا تستطيع وحدها أن تنشر مجلة، وهكذا فكرت فيمن يمكن أن تستعين بهن. واستذكرت: «وفكرت في نادية، وهي أميركية عربية، أبوها فلسطيني وأمها أميركية أوروبية». غير أن طيبة لم تختر نادية بسبب أصلها العرقي ولكن «لأنها كاتبة» وبسبب «خبرتها في الأدب». وكانت طيبة قد عرفت نادية عن طريق مدرسة في سياتل كانت كلتاهما مدرستين فيها. فأحبت نادية اقتراح طيبة وردت عليها: «آه! كنت أنا أيضاً أريد أن أقوم بعمل كهذا».

وبدأت طيبة مشروعها بالتفكير في مجال المجلة التي تريد خلقها وتكاليف النشر. ولكن قضايا عائلية أخرتها. وبعد ذلك بسنة قبلت عرضاً من ناشر مسلم للعمل في مجلة للأطفال المسلمين. وبعد صدور عددين منها، اقترح عليها إصدار مجلة للنساء المسلمات وعلّقت طيبة: «وبدلاً من أن أعلن أنها ملكيتي الفكرية عند تلك النقطة بأن أقول «*هذه* مجلتي»، انتقلنا إلى العمل فيها، وانتهى الأمر بأن صارت مجلته هو.» وأطلقا عليها اسم **الأخوات**.

وفي أحد أنشطة أخوات سياتل المسلمات جاءت أميركية أندونيسية مسلمة اسمها مارلينا سوراكوسويمه وقدمت نفسها لطيبة. وكانت مارلينا قد رأت المجلة وقرأت عن طيبة مقالاً في صحيفة إسلامية يتحدث عن عملها في مجلة **الأخوات**. وقالت لطيبة: «لقد رأيت ذلك، وأريد كثيراً أن أعمل في هذا المجال». وهكذا صارت مارلينا كاتبة حرة تعمل في مجلة **الأخوات** من الخارج.

وبعد أربعة أعداد، فَقَدَ ناشرو **الأخوات** الاهتمام بالمجلة وأوضحت طيبة: «وبما أنني لم أكن قد كتبت تعاقداً، فقد كانت كل الحقوق له من الناحية القانونية، فعرض علي أن يبيعها لي، ولكنني فكرت: «لماذا أشتري شيئاً أنا خلقته؟». وسرعان ما توقفت مجلة **الأخوات** عن الصدور. فأخذت طيبة استراحة من النشر وانتقلت إلى أطلانطا. «وبعد انتقالي إلى هنا قلت: كلا! إن علي أن أوجد هذه المجلة» ــ وهكذا اتصلت بنادية ونينا [مارلينا] لأنهما كانتا قد عملتا معي في مجلة **الأخوات**». (مقابلة مع المؤلفة في 8 حزيران / يونيو عام 2001)(6).

كان هدف طيبة هو نشر قصص المسلمات الأميركيات وأفكارهن. ونظراً لأن هؤلاء النساء من أصول عرقية متنوعة فإن المقالات والصور في مجلة عزيزة هي أيضاً من سلسلة تنوع واسعة. وقد أبرزت القصص في العدد الأول من عزيزة نساءاً كانت المحررات الثلاث يعرفنهن، نساءاً من طيف اجتماعي وعرقي واسع. وفيما بعد توسعت الشبكة لتجلب مزيداً من النساء ليكتبن عن رؤاهن لمستقبل عزيزة.

إن عزيزة هي أول مجلة تستهدف المسلمات الأميركيات. وهذا يتطلب إعطاء عزيزة المنظر الأنيق، والملمس الصقيل لمجلتي **كوزموبوليتان وفوغ**، كما تتوقع النساء الأميركيات جميعاً من أي مجلة. كما أنه يتطلب أيضاً إقامة حوار مع النساء المسلمات لاكتشاف ما الذي يردنه في مجلتهن. واعتمدت طيبة على موارد ومدخلات من صديقات قديمات ومن اتصالات جديدة. وبينما تخاطب مجلة كوزموبوليتان قرّاءها من الأعلى إلى الأسفل، فتحدد الصورة والخطاب لسوق واسعة من الناس غير المترابطين فإن عزيزة قد أقامت بنيانها على صداقات ومقابلات حقيقية ترسخت في مؤتمرات النساء المسلمات، ودوائر الدراسات القرآنية، وعروض الأزياء، والحفلات. وبينما تقف العارضات الجذابات على غلاف مجلة فوغ، فإن النساء الجميلات على صفحات مجلة عزيزة يمثلن القلب، والروح، والعقل في مجتمعات إسلامية حقيقية[7].

إن الطريقة الأساسية الأولى التي تبني بها عزيزة شبكتها هي من خلال أداة تسويقية تسمى «الاحتفالات». افتح أي عدد، وستجد صفحة تقول «الاحتفال بعزيزة» أو «عزيزة تحتفل» وهذه الصفحة تفيض بلقطات لنساء في أزياء ملونة، ومن خلفيات عرقية متنوعة. وهن يتعانقن، ويبتسمن، ويضحكن ويتحدثن بمكبرات الصوت، ويلوحن بنسخ من المجلة، ويقطعن الكعك. وقد كتبت طيبة «إن الاحتفالات هي انعكاس لروح المجلة. فنحن نفعل شخصياً ما نفعله فيما هو مطبوع ــ وهو الاحتفال بصوت النساء المسلمات (مقابلة مع المؤلفة بالبريد الآليكتروني في 26 نيسان / إبريل 2002). وكلما خططت عزيزة لاحتفال، فإن طيبة ترسل إشعارات بذلك إلى جميع مشتركيها في المنطقة، وإلى الصحافة المحلية، والمعلنين المحتملين[8].

وفي كل احتفال يتم تقديم المقبلات والمشروبات. فيبدأ الحفل بتلاوة من القرآن ترتلها امرأة[9]. وهناك خطابات ثقافية، تشمل الشعر، والغناء، وقرع الطبول. وتلقي النساء خطباً ملهمة عما تعنيه المجلة لهن. وتباع الاشتراكات. وتتحدث طيبة عن رؤى عزيزة، وتسأل المستمعات عما يحببن قراءته. وفي 26 نيسان / إبريل عام 2002 قالت لي: «إن الاحتفالات هي الطريقة التي نسوّق بها عزيزة. فالكلام الشفهي أساسي وجوهري في سوق صغيرة منعزلة. فلم ننشر إعلانات عن المجلة في أي مكان. ولذا فإن هذه هي الطريقة التي يعلم فيها الناس بأمرنا. وهي تساعدني في إبقاء إصبعي على نبض الأخوات ـ وما نفعله وما نفكر به».

وخارج الاحتفالات، ترتبط القارئات بنساء أخريات في الشبكة عن طريق قصصهن. غير أن بعض النساء يذهبن إلى ما هو أبعد من القراءة. وتسهم الكاتبات في «المحادثات» بقسم مكون من صفحتين مخصصتين للتغذية الراجعة من القارئات. وعلى سبيل المثال تكتب عائشة لورينز السعيد: «أحب أن أرى مقالاً عن ولادة الأطفال... لأن النساء المسلمات لا يحصلن على فسحة لخصوصياتهن الحميمة في المشافي الغربية»[10]. والرسائل المكتوبة إلى المحررة ليست شيئاً جديداً؛ فالناس يكتبون رسائل للنيويورك تايمز. أما بالنسبة لعزيزة فإن الرسائل تظهر من جماعات مترابطة من الناس. وبهذه الطريقة تبني عزيزة مساحة من الثقة، وهذه بدورها تحصن الشبكة، حيث تصبح النساء مرتاحات بشكل متزايد وهن يتشاطرن قصص حياتهن.

وعزيزة أكثر من مجلة. فهي تقدم من خلال شبكتها شعوراً بالروح والملكية تحمل النساء إلى أقسام أخرى من حياتهن. وأنا أكتب عن عزيزة لأنني أحمل هذه الروح كمسلمة أميركية. وقد أصبحت جزءاً من شبكة عزيزة عندما التقيت مع طيبة في ندوة صحية لمشاركين من أديان مختلفة أشرفت عليها مجموعة محلية من النساء المسلمات. وبعد ذلك بأسبوع، سألتني طيبة إن كنت أريد كتابة مقال عن النزعة الروحية الإسلامية في العدد الأول من عزيزة. ومنذ ذلك الحين سافرت لحضور مؤتمرات إسلامية عبر الأمة كلها، والتقيت بمسلمات كن يعرفنني من قبل عن طريق

صوري ومقالاتي في عزيزة. وعندما سافرت إلى مؤتمر إسلامي في كندا، رأيت امرأة مسلمة تصعد إلى طائرتي في تورنتو. فأعجبت بكياستها ورشاقتها وأناقتها وهي تمشي في الممر بحجابها، فخطر ببالي أنها منال عمر، النشيطة النسائية التي ظهرت على أحد أغلفة عزيزة. وفي كل مرة أفتح عزيزة، أرى أسماءً ووجوهاً لنساء أعرفهن من أطلانطا، وواشنطن بمقاطعة كولومبيا، وشيكاغو، وأوكلاند، وهيوستن، ونيويورك.

داخل عزيزة

إن الصور التي في داخل عزيزة هي التي تقول لنا من هن النساء اللواتي في شبكة عزيزة. وهن ذوات بشرة كالقشطة، والكاراميل، والقهوة، وشعر أسود، وأشقر، وبني بخصل مستقيمة، ومتجعدة، ومتلوية. ونساء بقفطان أصفر فاتح، وسترة خمرية، وسراويل سوداء، وقميص أزرق ضارب إلى الأرجواني، ووجوه نبيلة في إطار من وشاحات من الشاش المزركش الحريري الشفاف، وبعض ملفوف متطلع إلى الأعلى كأنه يلاقي السماء، وبعضها يغطي الكتفين والصدر برقة. وصورة امرأة أميركية إفريقية برداء أسود ــ «أول قاضية أميركية مسلمة» ــ ترتدي غطاء رأس أصفر (سابير 2001). وصورة للعالم مقسم إلى أربع زوايا، في كل واحدة منها امرأة مسلمة: «وجوه مختلفة، ووجهات نظر مختلفة، وإيمان واحد، ومجلة واحدة: عزيزة» (صيف عام 2001).

إفريقية، عربيات، كمبوديات، أوروبيات، إندونيسيات، أهليات محليات، وأميركيات من آسية الجنوبية. أمهات، وزوجات، وبنات، وأخوات، وفنانات، وأستاذات، ومخرجات أفلام، ومحاميات، وطبيبات، ومحللات ماليات، ونشيطات اجتماعيات، وأعمار تتراوح بين الرابعة عشرة والثانية والتسعين. وهن يكتبن عن موضوعات تتراوح من النساء المسلمات في أجهزة الإعلام، إلى شراء بيت بلا فائدة، إلى الخط العربي، إلى طبخ وجبات من منطقة البحر الأبيض المتوسط، إلى القانون.

وتكتب آصفة قريشي عن القانون الإسلامي، مشيرة إلى أن «الآراء القانونية المختلفة المتعددة هي صحيحة وأصيلة من الناحية القانونية» (2001). وتتحدث بيث

هاول – محمود عن الفن، فتصرح: «أنا لا أهتم عندما يكون الناس غير مرتاحين. فالله قد يجعلنا ننفتح بسبب عدم الراحة هذا. ففنّي له غرض سياسي، وأريد أن أجعل الناس يفكرون.» (أقوال مقتبسة في كتاب خالد ويماني عام 2001). وتكتب زينب قاهرة عن الرياضة، وتجادل قائلة: «في بعض البلدان والمجتمعات الإسلامية قد لا تشجع... النساء والبنات على المشاركة في الرياضة. غير أننا نعرف أنه في أول مجتمع إسلامي كانت النساء يتفوقن في رماية السهام والمهارات الفروسية...، وهكذا نستطيع أن نستنتج بأن النبي لم يثبط الرياضة» (2001). وتكتب طيبة تايلور عن الأستاذات الباحثات في أميركة وتروي كيف أن رجلاً سأل ذات مرة الدكتورة أمينة ودود ـ محسن، الباحثة الأميركية الإفريقية بعد إحدى المحاضرات: «هل تقولين إن الرجل لا يستطيع تفسير القرآن لامرأة؟» وتكتب طيبة: «وكان جواب الدكتورة ودود ـ محسن قصيراً ولكنه مهذب، إذ قالت: «إن ما أقوله هو أن المرأة تستطيع أن تفسر القرآن لرجل» (2001). وتكتب شريفة الخطيب عن البيوت الإسلامية الآمنة، فتوضح أن «المأوى الجيد هو الذي يحول النساء من حالة التشتت إلى طراز الحياة الإيجابي الذي يؤكد الذات» (أقوال مقتبسة في كتاب مجيد 2001). وتكتب منال عمر عن أخوية النساء العالمية، فتؤكد «أنه لا يمكن الاحتفال بها إلا إذا تجاوزنا التعريف الموحد المتجانس للأخوية، وطورنا أخوية قائمة على أساس تجارب النساء عبر العالم. فالوصفة الواحدة الثابتة لتمكين النساء لا يمكن فرضها على الجميع» (2002).

عزيزة: عمل ريادي في الأمة الأميركية

ما الذي يفسر شمولية عزيزة التي لم يسبق لها مثيل؟ إن طيبة تعزو تنوع عزيزة إلى التنوع الذي يميز الأمة العالمية. وهي تدرك «أنك لا تستطيع أن تملك مجلة وتقول إنها للنساء المسلمات بينما لا يكون لديك سوى أصل عرقي واحد أو مدرسة فكرية واحدة فقط»، وهي تقول: «فإذا فعلت ذلك، فستكون مجلتك شيئاً آخر.» وهناك عامل آخر يضمن تنوع عزيزة، وهو موقعها في الولايات المتحدة. فليست هناك أمة أخرى فيها ممثلات كثيرات للأمة من أصول عرقية متنوعة كما هي الحال في الولايات المتحدة. وهذا يعني أنه ليست هناك سيطرة لمجموعة عرقية واحدة[11].

وبالرغم من أهمية العامل الأميركي، فإنه لم يترجم إلى تنوع في أجهزة الإعلام الإسلامية الأميركية. فقد صرحت سارة فلين — التي تساهم بالكتابة في عزيزة – : «إن انطباعي عن المجلات الإسلامية الأخرى هو أنها من عرب إلى عرب ناطقين بالإنكليزية، أو أنها من أناس من شبه القارة، أو أناس ناطقين بالإنكليزية من شبه القارة، وأن الباقين منا موجودون هناك فقط» (مقابلة مع المؤلفة في 26 أيلول / سبتمبر عام 2001). والمجلات الأخرى التي تشير إليها سارة هي آفاق إسلامية. والجمعة، فمجلة الجمعة لا تظهر أي علامة على التنوع العرقي، لأنها تمنع الصور. والناشر لهذه المجلة هو المنتدى الإسلامي. وهو يمثل مجموعة إسلامية بريطانية لها مكاتب في المملكة المتحدة، والولايات المتحدة، والمملكة العربية السعودية. أما مجلة آفاق إسلامية فتنشرها الجمعية الإسلامية لأميركة الشمالية. وبالرغم من أن هذه الجمعية تخدم المسلمين المهاجرين بالدرجة الأولى، فإنها تبذل جهوداً للتنويع في قيادتها وعضويتها. وتنعكس هذه الجهود في الصور في مجلة آفاق إسلامية. ولكن الحضور القليل للأميركيات الإفريقيات فيها يبدو رمزياً. أما في عزيزة، فإن التمثيل الاستثنائي للأميركيات الإفريقيات اللواتي يشكلن 33 في المئة من الأمة الأميركية على الأقل، يميزها عن المجلات الأميركية الإفريقية الأخرى. وحسبما ترى كاترين إنغلاند، التي تسهم بكتاباتها في عزيزة، فإن هذه المجلة تعكس ما هو أكثر من التنوع العرقي: «إن التنوع ليس خاصاً بالأصل العرقي فقط، بل هو يتعلق بالعمر، وبالعجز أو بالقدرات المختلفة، ويتعلق بالأطفال الذين لا صوت لهم» (مقابلة هاتفية مع المؤلفة في 25 أيلول / سبتمبر عام 2001). وبشمول هذه الأنواع من الاهتمامات، فإن عزيزة توسع التصورات القياسية عن التنوع بحيث تشمل الطبقة، والمهنة، والممارسة ووجهة النظر الإسلامية، والموضوع.

فهل تكون مجلة إسلامية يكتبها رجال مسلمون لرجال مسلمين شمولية إلى هذا الحد؟ وبدلاً من أن نسأل عما إذا كانت هوية «المرأة المسلمة» تخلق شبكة شاملة، فإن علينا أن نسأل: ما هي السياسات التي تجمع معاً مجموعة من النساء من خلفيات متنوعة ضمن شبكة مشتركة تتبنّى قضية «المرأة المسلمة المعاصرة»؟ وما هي التجارب

التي تحفز النساء على تشكيل مثل هذه الشبكة؟ إن طرح السؤال بهذه الطريقة يؤكد تمثيل عزيزة لتجارب النساء الفردية. فهي تشير إلى إستراتيجيات نسوية تبني شبكة إسلامية للنساء مثل عزيزة. فليس هناك تمثيل على النساء المسلمات. بل إنهن هن الفاعلات. فعن طريق وصف الظروف والتجارب المتعددة لنساء عزيزة، تصبح «المرأة المسلمة» رمزاً للقوة التي تطلق سلسلة من الأصوات التي كانت مختفية وراء رمز ــ وراء الحجاب.

خلق الصوت، وتغيير الصورة

من التعبير الفردي إلى الجماعي

إن مفهوم الشبكة الإستراتيجية النسوية يعني ضمناً أن النساء يستخدمن تجاربهن الفردية لخلق قضية مشتركة ودعمها. كما يوحي ضمنياً بدوافع مختلفة تعتمد هدفاً مشتركاً. ففي شهر حزيران / يونيو عام 2001 سألت طيبة عما جعلها تستخلص رمز النساء المسلمات في الحجاب لتستخدمه بطريقة ثورية تعطي صوتاً لأعداد لا تحصى من النساء المسلمات. فطيبة تملك قدرة استثنائية على ربط أنواع مختلفة من النساء في شبكة مشتركة، لأنها تستطيع أن تتكلم من زوايا ووجهات نظر متعددة شكلتها مناطق مختلفة من العالم عاشت فيها طيبة. فقد ولدت في ترينداد، ولكنها ترعرعت في تقاليد بربيدوس الثقافية التي كان والداها منها. ثم أصبحت مواطنة كندية، ثم مواطنة أميركية بعد ذلك. ودرست مدة طويلة في المملكة العربية السعودية. وفكرت في النطاق الثقافي الواسع الذي تعرضت له فقالت: «أستطيع التواصل بسهولة كبيرة مع الآخرين، وبذلك أستطيع أن أدخل وأخرج من زاوية نظر أي شخص بسهولة كبيرة، لأنني أنا نفسي أملك زوايا نظر مختلفة».

وهكذا نمت عزيزة من وعي طيبة المتعدد الطبقات ورغبتها في إعطاء المسلمات وسيلة يعبرْن بها عن حبهن للإسلام، وعن تنوعهن، وعن فكرهن، وعن أسلوبهن. ولكي تكون طيبة مدافعة عن النساء، كان عليها أن تحرر نفسها كلياً من السيطرة الذكورية. إذ أن عملها تحت إمرة ناشر ذكر في مجلة الأخوات قد علمها سبب أهمية

قيام النساء المسلمات بنشر مجلتهن الخاصة بهن. فقد أرادت أن تنشر موضوعاً عن سرطان الثدي، ولكن الناشر الذكر رد عليها بقوله: كلا. لا تكتبي عن سرطان الثدي. اكتبي عن كل السرطانات، ولكن لا تستعملي كلمة «الثدي». وعندما استعادت طيبة تلك التجربة قالت: «وهكذا ترين أن القيود جاءت من وجهة نظر شديدة الانحياز لسيطرة جنس الذكور».

وطيبة ترفض الانتقاص من أصوات النساء في «المجلة التي خلقتها بيدها». فقد طلب بعض الرجال أن يكتبوا في المجلة فكان ردها: «إن عليكم أن تسامحونا، فنحن متحمسات لامتلاك مجلتنا بحيث لا نريد إعطاءها لأي شخص آخر.» **فعزيزة** مجلة من المسلمة إلى المسلمة. وهذا الموقف ليس **ضد** الرجال، بل هو موقف **مع** النساء. وقد صرحت طيبة بأن «ذلك لا علاقة له بالرجال، بل له علاقة بنا، وأين نقف، وما الذي نفكر به».

إن السياسة وراء عزيزة هي سياسة الصوت، فالنساء المسلمات يجادلن بأن الإسلام متعدد المراكز، ومؤلف من أصوات متنوعة شتّى. وبذلك فإنهن يجددن تحديد تقواهن. وعلقت طيبة: «كثيراً ما كانت النساء التقيات معرّفات بأنهن الهادئات الصامتات، ولكن... نهدم هذا التعريف من خلال إعطائهن وسيلة للتعبير عن آرائهن واهتماماتهن»[12].

ولئن كانت الصورة هي التحدي الأساسي لقدرة المسلمات على التعبير عن أصواتهن الحقيقية[13]، فقد أصبحت الآن هي فرصتهن الأساسية للقيام بذلك. **فعزيزة** تعطي المسلمات فرصة إلغاء الصور التقليدية كي تحل محلها صور مشرقة لوجوه باسمة. وتأمل غلاف العدد الثالث من عزيزة. فعلى خلفية بيضاء تظهر كلمة عزيزة بحروف حمراء ثخينة، وتحتها تقف امرأة مسلمة بحجاب أحمر وأسود، وأحمر شفاه، وتظليل للعينين، وأظافر مصبوغة تضفي لوناً على الصورة. فمن الناحية الإستراتيجية، تعتمد طيبة على الصور التقليدية للمسلمات المغطيات فتغيرها وتحولها بالأضواء والألوان.

وطيبة ومحرراتها يدركن القيمة العالية التي يعطيها المجتمع الأميركي للصورة الصقيلة اللامعة. فصناعة المجلات لها دور لا يكاد ينازعها فيه أحد، باستثناء التلفزيون والأفلام، في تحديد مواصفات الأنوثة ومقاييسها في مجتمع يحترم النساء على أساس الجمال الجسدي. فالمرأة «العارضة» يجب أن يكون جمالها كافياً كي تظهر على غلاف مجلة. وقد أخبرتني طيبة أنها تنشر تصميم النموذج الطباعي للمجلات الشعبية ولكنها تحوله لتخلق للمسلمات «النموذج» الذي يرينه في أنفسهن. وأوضحت أنهن «يرين الجمال بالطريقة الأخلاقية القديمة»، وتابعت: «نحن جميلات... ولكن ليس بطريقة استفزازية.» (مقابلة مع المؤلفة، في 8 حزيران / يونيو، 2001. وقد استجابت النساء في الشبكة بتأييد الطريقة التي تقدمهن بها مجلة عزيزة. فصرحت القارئة خديجة شريف ــ دنكارد بأن «عزيزة عزيزة عندي لأنها مجلة تمثل المسلمات بأجمل شكل. فأرى فيها جمالي، وفكري، وروحي» (بريد آليكتروني إلى المؤلفة، في 24 أيلول / سبتمبر، 2001).

ولكن ليست كل الموجودات في شبكة عزيزة سعيدات. فالمحافظات في الملابس يعترضن على كون بعض النساء لا يتغطين. وتعارض أخريات عرض امرأة مسلمة على غلاف مجلة. واحتجت قارئة ساخطة هي ساره سابو على الترويج لنسخة غربية النزعة عن الإسلام»[14]. وأوضحت قارئة أخرى هذه الاعتراضات في سياق السيطرة الذكورية: «إن السبب هو ما يسمعن الرجال يقولونه. ويبدو أنهن يقتنعن أكثر بمواقف الذكور من عائلاتهن.» (مقابلة هاتفية مع المؤلفة، في 10 تشرين الأول/ أكتوبر، 2001). إن عدم موافقة المسلمات على ظهور امرأة مسلمة على الغلاف يشير إلى موافقتهن على الفكرة القائلة بأن أنسب مكان للنساء هو المجالات الخصوصية المستورة، وأنهن يجب أن لا يوضعن في الواجهة وفي وسط المجالات العلنية العامة. ولم تفاجأ طيبة بردود الفعل هذه. فأثناء عملها في مجلة الأخوات لم يكن ناشرها الذكر يسمح لها بأن تشمل مساهمتها صوراً لنساء دون حجاب. وكان ما قالته لي هو: «إن بعضنا يغطين [شعرهن] وبعضنا لا يغطين.» وعند حافة الطيف الأخرى مسلمون يطالبون بأن تنشر المجلة مناقشة عن المثليّين المسلمين. وقد تجنبت طيبة هذا الموضوع

وأوضحت: «ليس هذا جزءاً مركزياً الآن مما يهتم معظم قرائنا بقراءته»[15]. وهكذا فإن بدايات عزيزة، بالنسبة لطيبة، كانت تعكس مطامحها الشخصية، ولكن الناتج النهائي يجب أن يعكس الاهتمامات الجماعية والجدوى التجارية.

من الصورة إلى الموقف: المعاصر والنسوي

تستخدم عزيزة الصورة كي تبرز الصوت، ولتقدم المسلمات فيما وراء الصورة، وقد وصفت لي طيبة «المسلمة المعاصرة» بأنها المرأة التي «تسهم بفعالية في مجتمعها، ولها ثقة بإيمانها، وتؤمن بالجماعية المتأصلة في الإسلام، ولا تعتذر عن كونها مسلمة أو عن كونها امرأة.» والقارئات المستهدفات هن المسلمات المعاصرات اللواتي ترسخ تحالفاتهن في الظروف المشتركة للمجتمعات الإسلامية عبر الولايات المتحدة كلها. وبالرغم من أن طراز الحياة الأميركية والمثل الإسلامية العليا كثيراً ما تقيد النساء المسلمات، فإنهن يستخدمن النظرتين العالميتين معاً لمساعدتهن في التعبير والنشاط.

إن مثل هذا الشكل من التعبير في عزيزة، الذي ينبع من الفرص والقيود في الوقت ذاته، هو ما يميز الحركة النسوية الإسلامية. وتعرّف الباحثة مريم كوك الحركة النسوية الإسلامية بأنها شكل من اتخاذ المواقف. فالمسلمات يضعن أنفسهن في مجتمعاتهن الإيمانية، ويعتقدن أنها هي المصادر الأساسية لتمكينهن. وفي الوقت نفسه، فإن الهياكل الأبوية في مجتمعاتهن تقيد كلامهن وقوّتهن. وتسأل كوك: «فهل يقبلن المعايير الرجعية لمجتمعاتهن أم يستولين عليها ويدمّرنها أثناء العملية؟» (2001، ص55). وهي تجادل بأن النساء المسلمات يطالبن بهذه المعايير وفي الوقت نفسه يتحدينها بخلق«مواقف طارئة غير متوقعة» (ص60). ففي الوقت الذي يرسخن موقعهن كعضوات ملتزمات بإيمانهن في مجتمعاتهن، فإنهن قد يخرجن من هذا الموقع مؤقتاً ويتحيزن عند الضرورة للعضوات الأخريات في المجتمع الأوسع، مع غير المسلمات، على سبيل المثال. وفي غضون هذه العملية يكتسبن معرفة وموارد تمكنهن من مقاومة المعايير الأبوية في مجتمعاتهن الإسلامية.

وتنطوي الحركة النسوية الإسلامية على «انتقاد متعدد الجوانب» (ص107). فالمسلمات قد ينتقدن مجتمعاتهن الإيمانية بالتشبيك بصورة طارئة وغير متوقعة في خارجها عندما يشعرن بأنهن تحت التهديد أو دون دعم. غير أنهن بالبقاء داخل مجتمعاتهن الإيمانية يوحين بأن الشبكات الخارجية غير مناسبة لهن كأماكن للتعبير الشخصي عن أنفسهن. ولذا فإن الحركة النسوية الإسلامية تتحدى الفكرة القائلة بأن النساء المسلمات باعتمادهن رموزاً محترمة في مجتمعاتهن الإيمانية، مثل الحجاب، يتخلين عن قوتهن للوقوف ضد القمع الذكوري. وفي المقابل، فبما أن المسلمات يفسرن القانون الإسلامي بحيث يتيح لهن التحرك خارج مجتمعاتهن الإيمانية، فإن الحركة النسوية الإسلامية تتحدى كذلك الفكرة القائلة بأن في الإسلام قيوداً متأصلة تحدّ من حركة المرأة. وكما تنظّر كوك، فإنهن «يطالبن بحقهن في أن يكنّ نساءاً قويات ضمن هذا التقليد، أي أن يكنّ مؤيدات للحركة النسوية دون خشية من اتهامهن بأنهن ميالات إلى تقليد الغرب ونزعاته. (ص60). وقد أكدت طيبة بأن امرأة عزيزة «لا تعتذر عن كونها مسلمة أو عن كونها امرأة».

فعزيزة، بامتلاكها مبادئ النشاط في المجتمع، وثقتها بإيمانها، ويقينها بجماعة الإسلام التي تحدد الحركة النسوية الإسلامية، تقدم منبراً لدراسة انتقاديه متعددة الجوانب. فالنشاط الفعال يصحح الصورة التي يرسمها غير المسلمين للنساء المسلمات بعدّهن معاديات للغرب. وقد كتبت فوزية السلطان: «ينبغي على المسلمات أن يصبحن مواطنات حقيقيات... ينهمكن في أنشطة متنوعة... اجعلن الناس يرون إنسانيتكن وتعقيداتكن. فهذه هي طريقة الترويج لصورة طيبة عن المرأة المسلمة» (مقتبسات في كتاب محمد وتايلور عام 2001). والثقة بالإيمان تتيح للمسلمات أن يكنّ «مواطنات حقيقيات» وأن يسهمن إسهاماً كاملاً في المجتمع الأميركي ضمن إطار إسلامي يتحدى الأفكار النابعة من عائلات وجماعات توحي بأن مشاركتهن تمثل خيانة للإسلام. ولكي تقدم المسلمات على هذا التحدي، عليهن أن يؤمن بالنزعة الجماعية المتأصلة في الشريعة، أي في القانون الإسلامي. فكثيراً ما تؤدي الضغوط ضمن مجتمعات النساء المسلمات إلى خنق أصواتهن المعبرة أكثر مما تخنقها الصور التي يؤلفها غير المسلمين.

وتجادل روندا روماني بأنه يجب على المسلمات أن يناقشن القضايا الخلافية المثيرة للجدل في مجتمعاتهن قبل أن ينتقدن وسائل الإعلام. فقد كتبت: «وعندئذ سيكون بوسعنا أن نغير صورة المسلمات [في أجهزة الإعلام] تغييراً نزيهاً، لأننا نفعل ذلك في مجتمعاتنا نفسها» (اقتباس في كتاب محمد وتايلور، 2001).

فمجلة عزيزة تكتبها المرأة المسلمة للمرأة المسلمة، وبذلك تخلق شبكة نسوية إسلامية لأنها تعمل «مع النساء المسلمات و/أو بالنيابة عنهن وحقهن في التمتع مع الرجال بالمشاركة الكاملة في مجتمع عادل منصف.» (كوك 2001، ص61) وتنتقد عزيزة المجلات الأخرى التي تزعم أنها تعمل كناطقة باسم المسلمين الأميركيين. فتؤكد نساء عزيزة أن هذه المجلات تحصر مناقشة قضايا النساء في صفحة واحدة للنساء فحسب، وتركز على المثاليات. وكما صرحت سارة فلين، فإن ما تكتبه هذه المجلات «لا ينطلق فعلياً من وجهة نظر امرأة تذهب إلى السوق بالحجاب كل يوم» (مقابلة بالهاتف مع المؤلفة في 26 أيلول / سبتمبر، 2001). فمجلة الجمعة مثلاً لها مجلس تحرير استشاري وموظفون من الرجال فقط. ومجلة آفاق إسلامية لها مجلس تحرير استشاري من سبعة أشخاص ليس فيهم إلا امرأة واحدة. وتجادل طيبة بأن هذا الاتجاه لإهمال آراء النساء يعكس الوضع التاريخي للرجال بعدّهم «حراس بوابة الإسلام ومفسري مصادره الأساسية» (مقابلة مع المؤلفة في 8 حزيران / يونيو، 2001). وحراس البوابة هؤلاء يتجاهلون تجارب النساء، فيقدمون المسلمات كنموذج مثالي، ساكن وصامت فقط. وفي أثناء هذه العملية يعزز الرجال المسلمون صورتهم كطغاة يساهمون عن غير قصد في نموذج «فَرْقِ العالم الثالث»

وأما طيبة فتأخذ الرمزين «مسلمة» و«امرأة»، وبدلاً من تقديم المزيج «امرأة مسلمة» كشيء ساكن، فإنها تربطه بسلسلة من التجارب. ولكن الأكثر من ذلك هو أنها تشير إلى «تجربة إضافية» توحي ضمناً بأن النساء المسلمات لهن ميزة على الرجال المسلمين وعلى النساء غير المسلمات[16]. وتصرح قارئة عزيزة مها الخطيب: «على عكس النوع السائد من النساء في أميركة، فإن كوننا مسلمات هو أهم عندنا من أي شيء آخر» (مقابلة عن طريق البريد الآليكتروني مع المؤلفة في 17 أيلول / سبتمبر

عام 2001). فالمسلمات الأميركيات يعرفن الإيمان كأقوى شيء مشترك بينهن. فهن أكثر من حركة نسوية: إنهن حركة نسوية إسلامية. فهن يقدمن مراجع النصوص الإسلامية ويواجهن العقائد والممارسات ضمن تقليدهن. والحصيلة هي ثورة حيث يكون للثورة الأثر الأهم: في البيت وفي مجتمعاتهن. وتتيح لهن الحركة النسوية أن يعطين المكانة الأولى لإيمانهن ولمجتمعاتهن دون التخلي عن حقوقهن ومسؤولياتهن.

الباحثات والنشيطات المسلمات

تجمع عزيزة على صعيد واحد نساءاً شديدات التنوع فتقدم منبراً لأصوات مختلفة كثيرة. وعندما استعلمت عن أهمية إبراز التنوع ردت طيبة: «أعتقد أن الأصح هو أنني أسعى للحصول على القصص وعلى معلومات شخصية عن صاحباتها، والقصص وصاحباتها متنوعات» (مقابلة مع المؤلفة في 8 حزيران / يونيو، 2001). فهي قصص لم تُسرَد، كقصة سرطان الثدي التي كانت طيبة تريد كتابتها لمجلة **الأخوات**، أو مقالات تتشكك في إعطاء القيادة في المسجد للذكور فقط. فعزيزة تضمن قصصاً أهملت في السابق، وهي بذلك تصور طيفاً واسعاً من اهتمامات النساء. ومن بين المحتويات التي تميز عزيزة عن أي مطبوعة إسلامية أميركية أخرى مقالات تبرز فعالية النساء وتحصيلهن وبحثهن العلمي.

وقد صرحت نادية صابر، التي تسهم في الكتابة لعزيزة: «لقد كانت رؤية مقال عن الباحثات المسلمات شيئاً عظيماً. فهناك أناس كثيرون يعتقدون أن النساء لا يدرسن الدين، / ولا ينبغي أن يدرسنه» (مقابلة بالبريد الآليكتروني مع المؤلفة في 24 أيلول / سبتمبر، 2001). إن تشجيع البحث حساس الأهمية **لعزيزة** بعدِّها شبكة نسوية إسلامية. فهي مجلة تضع نفسها ضمن نطاق التقليد الإسلامي والجماعات الأميركية الإسلامية التي تحترم النصوص التقليدية، وبذلك تقدم منبراً للبحث الدراسي للنساء المسلمات، وللقارئات اللواتي يتعلمن كيف يقرأن النصوص الإسلامية بطريقة تمكّنهن. وهذا البحث يدعم صحة التزام عزيزة بأصوات النساء، وبتقديمهن بكل تنوعهن وزوايا نظرهن.

وكان في العدد الثاني من عزيزة تقرير عنوانه «الباحثات الإناث في أميركة: تغيير الشكل الأبوي للفكر الإسلامي». وقد أبرز وصفاً لأربع باحثات أميركيات مسلمات، هن: الدكتورة أمينة ودود ـ محسن، والدكتورة عزيزة الهبري، والدكتورة رفعة حسن، والدكتورة آمنة مكلاود. وكانت مقدمة المقال، التي كتبتها طيبة تايلور، توضح: أن النبي محمداً ﷺ قد شجع أتباعه، ذكوراً وإناثاً على التعلم وطلب العلم.... وهكذا فليس هناك سبب للاعتقاد بأن النساء في المجتمع الإسلامي المبكر قد حرمن أنفسهن من متعة البحث الإسلامي وميزته». وتابعت: «وعندما انتشر الإسلام إلى ثقافات ملكية أو أبوية جامدة، اتخذ تفسير الإسلام وممارسته منحىً ذكورياً مركزياً.» غير أن الباحثات الموصوفات في عزيزة يوضحن كيف أن المثل القرآنية العليا الجميلة [لا تؤيد] المعاملة القمعية للنساء في كثير من المجتمعات الإسلامية، وبذلك يخترعن حركة نسوية ليست مركزية أوروبية بشكل تقليدي ولا دنيوية علمانية في طبيعتها». وبعبارة أخرى، فإنهن يشكلن خطاباً نسوياً إسلامياً. وتشجع الباحثات نساءاً أخريات على الدخول في الحوار، وينصحن الباحثات الناشئات بأن «يتعلمن اللغة العربية، وأن ينضممن إلى أخريات يتحدثنها بطلاقة إلى أن يكتسبن هذه الطلاقة» (تايلور 2001).

وفي كل عدد من أعداد المجلة قسم للدين يركز على جانب من جوانب الفقه الإسلامي[17]. وتستخدم الكاتبات النصوص الإسلامية التقليدية لإعلام قارئاتهن بأن لهن الحق في تفسير النصوص الإسلامية، وممارسة التفكير المنطقي القانوني الإسلامي. وتفند هينا عزام الافتراضات القائلة بأن «المعلمين المؤهلين» الذين لديهم تدريب على «التعليقات التقليدية» هم وحدهم المرخص لهم دينياً بتفسير آيات القرآن (2001). وتشجع آصفة قريشي قارئاتها على الانشغال بالاجتهاد، والإقناع المنطقي القانوني، وأن يفعلن ذلك بثقة لأنه ليس هناك تفسير صحيح وحيد، بل عدة أجوبة ممكنة حول أي نقطة معينة في القانون الإسلامي. فهي تكتب: «إن مسؤوليتنا هي أن ننهمك في عمليات الاستطلاع والتحليل. فالمهم هو الجهد والإخلاص في المداولة، وليس صحة الاستنتاج» (2001).

فهؤلاء النساء باحثات، ولكنهن أيضاً ناشطات فاعلات. وهن مهتمات بتغيير يجعل المجتمعات أكثر شمولاً. ومن الحالات المثيرة للاهتمام واحدة تتعلق بمقال عن العجز

تعطي فيه بسيمة لغاندر ـ مرسي صوتاً لما هو خفيّ غير مرئيّ. وتعلق مجيده هاريس: «أشعر أحياناً وأنا في مقعدي ذي العجلات أنني غير مرئية. فأتلقى في المسجد نظرات تقول لي: لماذا أنت هنا؟ ماذا تفعلين هنا؟... لا يزال أمام المسلمين شوط كبير ليقطعوه قبل أن يكتسبوا وعياً بحاجات العاجزين المقعدين» (2001). وفي المقال المعنون «الحج على كرسي ذي عجلات» تصف بيتي حسن أمين كيف أن عاملاً في حافلة على طريق مطار جدة قد وضعها في فسحة غير آمنة، وكيف زحفت بكرسيها ذي العجلات «بهدوء» إلى بقعة آمنة. وتقول: «وعاد العامل... كي يقذف بي بفظاظة ليعيدني إلى حيث يعتقد أنني يجب أن أكون. وبالعناد المولود معي في كرامتي الإنسانية، عدت إلى الانتقال إلى المكان الآمن، وأغلقت مقعدي في الموقع. وبحلقت في عين عامل الباص مباشرة. فبقيت هناك» (2001، ص43). وقد امتدحت النساءُ اللواتي قابلتُهُنّ مجلة <u>عزيزة</u> لأنها تضمن أصوات النساء «غير المرئيات» في عددها الأول بالذات.

عزيزة: الربط عبر الفوارق

قد يكون التنوع تقسيمياً. فكاترين إنغلاند تصف مجتمعها المحلي بأنه مقسم بحسب الأصول العرقية: «لدينا مسجد عربي، ومسجد باكستاني، ومسجد أميركي إفريقي... فالمسجد يصبح مجرد نادٍ اجتماعي لمجموعات عرقية مختلفة. واللواتي لا يتلاءمن منا مع أي من هذه المجموعات المختلفة كثيراً ما يشعرن بأنهن مستبعدات.» (مقابلة هاتفية مع المؤلفة في 25 أيلول / سبتمبر، 2001). وكثيراً ما تشعر معتنقات الإسلام الأميركيات الأوروبيات بالغربة في <u>الأمة</u> الأميركية لأنهن يمثلن واحداً من أصغر الأصول العرقية بين المسلمات.

إن نادرة صابر، الأميركية الإفريقية، تعدّ <u>عزيزة</u> منبراً لأصوات النساء البيض اللواتي كثيراً ما يغفل الناس عن ملاحظتهن في الجماعات الإسلامية. وهي تتصور أن تمثيل <u>عزيزة</u> الغزير للنساء البيض «ربما يدهش كثيراً من المسلمات الأميركيات السود.» <u>فعزيزة</u> لا تكتفي بزيادة الوعي بهذه الأقليات المسلمة، بل تقدمهن بطريقة تجعل المسلمات الأخريات فخورات بمشاطرتهن الإخوة. وقد كتبت الأميركية الأوروبية بيث هاول ـ محمود عن الفنانات في <u>عزيزة</u>. وقد أقلقها أن الأميركيين يعرفون الكثير

عن محرقة الهولوكوست ولكنهم لا يعرفون شيئاً عن محنة الفلسطينيين، فأقامت مخيماً فلسطينياً صورياً رمزياً بالقرب من احتفال إسرائيلي في مركز مجتمعها المحلي. وقد أعجبت عميدة صلاح الدين، إحدى قارئات مجلة عزيزة، بوقفة بيث هذه. وعميدة أميركية إفريقية (مقابلة مع المؤلفة في 4 أيلول / سبتمبر 2001). أما خديجة شريف درنكارد، وهي أميركية إفريقية أيضاً، فقد أذهلها مقال عن المسلمات اللاتينيات، وهنّ أقلية عرقية إسلامية أخرى. فعلقت عليه قائلة: «لا أعتقد أن معظم الناس يدركون أن هناك أكثر من 40000 مسلم لاتيني في أميركة، والرقم ينمو ويتصاعد بقفزات كبيرة كل عام». (مقابلة عن طريق البريد الآليكتروني مع المؤلفة، في 24 أيلول / سبتمبر، 2001).

ومع ذلك فإن تمثيل التنوع العرقي في عزيزة قد تطلب بعض التصحيح والتدقيق. فبينما وصف أول عدد من المجلة نساءاً من مجموعات عرقية متنوعة، بما فيها من أميركيات عربيات وأميركيات أوروبيات، وأميركيات إندونيسيات فإن صور الأميركيات الإفريقيات ونساء آسية الجنوبية كانت هي الأكثرية الغالبة[18]. وتلتقط بعض القارئات المجلة باحثات عن نساء يشاطرنهن إيمانهن، بغض النظر عن الأصل العرقي. غير أن أخريات يبحثن عن نساء يشاطرنهن دينهن وأصلهن العرقي معاً. وقد اشتكت مثل أولئك النساء عندما وجدن تمثيل مجموعتهن العرقية أقل من المجموعات الأخرى[19]. فالمحررات الآن يبذلن «جهداً مركزاً» للمساواة بين الأصول العرقية للنساء الممثلات في الصور وفي النص على حد سواء. فقد أظهرت أغلفة الأعداد الخمسة الأولى من عزيزة أميركية إفريقية وأميركية إندونيسية، وأميركية لاتينية، فأميركية إفريقية أخرى، فأميركية عربية، بهذا الترتيب.

المسلمات يتخيلن المستقبل

تعتقد النساء في شبكة عزيزة أنهن اللواتي سيقدمن أكبر إسهام في خلق أمة أميركية حساسة وشمولية. فقد لاحظت كاترين إنفلاند: «ربما لأننا كنا في موقع عدم امتلاك القوة، فإن النساء كثيراً ما يكنّ قادرات على النظر إلى الجانب الآخر، وعلى التفهم المتعاطف معه أكثر» (مقابلة هاتفية مع المؤلفة في 25 أيلول / سبتمبر،

2001). وأضافت صابرة محمود: «إننا نتعلم من بعضنا بعضاً أن بمقدور النساء أن يمسكن بزمام القيادة... دون مصادقة الرجال الضرورية لإضفاء الشرعية على ذلك» (مقابلة هاتفية مع المؤلفة في 6 تشرين الأول/ أكتوبر، 2001). وعلقت غيل مديون بطريقة مماثلة: «قد تخلق المجلة وحدة لم تنضج بعد في هذا الوقت إلى الاكتمال الذي ينبغي أن تصل إليه. وببساطة فإن عزيزة عزيزة عليّ لأنني أرى فيها المستقبل.» (عزيزة، شتاء 2001).

إن عزيزة هي مجلة عن المساواة، والعدالة، والكرامة، والحرية للجميع. فهي تعطس الغنى والتنوع في صوت المسلمات الأميركيات، وبذلك فإنها تسهم في إعادة صياغة وجه الإسلام في أميركة بظلال وطبائع وأمزجة متعددة.

الحواشي

(1) إن شعار ترويسة مجلة عزيزة هو: «للمسلمات المعاصرات» وخلال مرحلة كتابتي لهذا المقال، كانت عزيزة قد نشرت أعدادها الخمسة الأولى.

(2) يجب عدم خلط الحجاب مع نقاب الوجه أو البرقع. فعندما استخدم مصطلح «النقاب» فإنني أقصد به غطاء الوجه.

(3) تبين دراسة للمساجد الأميركية أن الأصول العرقية الموجودة فيها تشمل جنوب آسية (باكستانية، هندية، بنغلاديشية، وأفغانية)، وأميركية إفريقية، وعربية، وإفريقية (جنوب الصحراء)، وأوروبية (بوسنية، تترية، كوسوفية، وغيرها)، وأميركية بيضاء، ومن جنوب شرقي آسية (ماليزية، إندونيسية، فلبينية)، وكاريبية، وتركية، وإيرانية، ولاتينية، ولكنها لا تقتصر على هذه الأصول العرقية وحدها. غير أن خمسة بالمئة فقط من المساجد الأميركية مكونة من مجموعات عرقية متعددة، مع حضور متوازن. أما الباقي ففي كل مسجد منها مجموعة عرقية غالبة، وهي في العادة إما أميركية إفريقية أو من جنوب آسية (باغبي، وبيرل وفروهل 2001).

(4) إن مفهوم «المسجد العرقي» قد تم التنظير له بالعمل الريادي البذريّ لكل من إيفون يزبك حداد وآديرت لوميس في ميدان الدراسات الأميركية الإسلامية (1987). ومنذ طبع هذه المقالة قام آخرون بتصوير التنوع العرقي والانفصال في الأمة الأميركية. ومن بين الأحداث منهم بدر 2000 وديني 1998 ولنكولن 1997، وسميث 1999، وتيرنر 1997.

(5) «في ثلثي المساجد تقريباً (66 بالمئة) تؤدي النساء الصلاة خلف ستار أو حاجز فاصل أو في غرفة أخرى. وفي عام 1994 قال 52% من المساجد إن النساء يصلين خلف ستار. وإن هذه الممارسة آخذة في الانتشار الواسع». (باغبي، وبيرل، وفروهل 2001، ص11).

(6) منذ العدد الأول من عزيزة، لم تعد نادية محررة فيها.

(7) تطلب عزيزة من فتيات الغلاف أن يكنّ ملائمات للتصوير من الناحية الجمالية، ولكن يجب أن تكون لديهن أيضاً قصة وراء الوجه. وبعبارة أخرى فإن الجمال لا يكفي للوصول إلى غلاف عزيزة.

(8) تتطلع حفلات عزيزة إلى أن تتضمن نساءً من كل الجماعات مع سلسلة من الأصوات. فتقام هذه الحفلات في مواقع محايدة في المدن بحيث تظل الشبكة غير مرتبطة بأي مسجد، أو جماعة أو مذهب (مدرسة فقهية إسلامية) على وجه التحديد.

(9) لاحظت طيبة أن من الصعب أحياناً العثور على مرتلات، لأن بعض النساء يرفضن تلاوة القرآن بحضور الرجال.

(10) إن أصل عائشة العرقي غير محدد. غير أنها تكتب لمجلة «أحاديث» من جدة، في المملكة العربية السعودية (ربيع عام 2001).

(11) ولهذا السبب، فإن عزيزة هي واحدة من نوعها بالمقارنة مع مجلات النساء المسلمات في مناطق خارج الولايات المتحدة [تعكس] في العادة نساءً من الأصل العرقي لذلك البلد فقط (طيبة تايلور، مقابلة مع المؤلفة في 8 حزيران / يونيو، 2001).

(12) المصدر السابق. هنا تنتقد طيبة وفرة الأدبيات حول «كيف تصبحين مسلمة مثالية»، معظمها من تأليف رجال مسلمين. إن مثل هذه الأدبيات تأمر المسلمات أن يكنّ سلبيات، بدلاً من إعطائهن فرصة التكلم بأنفسهن لتحديد ماهيتهنّ.

(13) «تتحول النساء بسهولة على أيدي أشخاص خارجيين إلى صور تصبح بعد ذلك رموزاً لثقافتهن، لأن النساء ضمن الثقافة نفسها يؤدين المهمة نفسها. فمهما كان عدد النساء الأميركيات العفيفات المتواضعات اللواتي قد يلتقي بهن المسلم الآسيوي، ومهما كان عدد النساء الآسيويات المسلمات المستقلات، السافرات، الميالات إلى تأكيد شخصياتهن اللواتي قد يلقاهن الأميركي، فإن الصورة

الأساسية قد لا تتغير، لأن فرادى النساء هؤلاء يعدّون شذوذاً عن قاعدة يعملن بذلك على تعزيزها (كوك 2001، ص126).

(14) إن الأصل العرقي لسارة سابو غير محدد. غير أنها تكتب لمجلة «أحاديث» من سانتا روزا بكاليفورنية (صيف عام 2001).

(15) طيبة تايلور، مقابلة مع المؤلفة في 8 حزيران / يونيو، 2001. وقد نشرت عزيزة فعلاً مراجعة لكتاب شهناز خان المعنون: النساء المسلمات: تصنيع هوية أميركية شمالية، الذي يصف مسلمات يعرفن أنفسهن كحركة نسائية، ويطرح موضوعات مثيرة للخلاف والجدل كالمثلية الجنسية.

(16) إن تصور طيبة «للتجربة الخارجية» قريب الشبه بوصف و.ي.ب. دوبوا «للوعي المزدوج» (1989). ففي المعنى الأول، يمثل «الوعي المزدوج» نزاعاً سلبياً تتعرض له الأميركيات الإفريقيات. فهن سليلات عبيد أفارقة يعشن في «عالم لا يعطيهن وعياً حقيقياً بالذات ولكن يسمح لهن فقط برؤية أنفسهن من خلال ما يتكشف عنه العالم الآخر (ص5). فهن يكافحن لاكتساب إنسانيتهن الكاملة في مواجهة عيون ذوي البشرة البيضاء الذين يرون أن الأميركيات الإفريقيات أقل من بشر. غير أن تجربتهن الخارجية، أو وعيهن الآخر الذي لا يملكه البيض، هي قيمة ومحبة لسوادهن الذي يعطيهن قدرة محتملة على إعادة خلق أنفسهن في عيونهن وفي عيون الآخرين.

(17) في الأعداد الخمسة الأولى، كانت أقسام الدين كلها مكتوبة بأقلام نساء حاصلات على درجات عالية في الدراسات الإسلامية من جامعات أميركية: «جميلة كريم... طالبة مرشحة للدكتوراه في الدراسات الإسلامية بجامعة ديوك». (شتاء عام 2001)؛ «هينا عزام... العاملة بأطروحتها للدكتوراه في الدراسات الإسلامية بجامعة ديوك، حيث تركز على معالجة العنف الجنسي ضمن الشريعة» (ربيع عام 2001)؛ «آصفة قريشي... طالبة دكتوراه في مدرسة الحقوق بجامعة هارفارد، تكتب أطروحتها في العلم العدلي في النظرية المقارنة

الدستورية الإسلامية والأميركية.» (صيف عام 2001)؛ «آندريه أوسيم... تستكمل الآن أطروحة لدرجة الماجستير في الدراسات اللاهوتية في مدرسة اللاهوت بجامعة هارفارد» (خريف عام 2001)؛ «وبر اشاس رشيدة محمد... خريجة عام 2001 من مدرسة اللاهوت بجامعة هارفارد التي أوجدت مؤتمرات «الإسلام في أميركة» بإدارة الطلبة بينما كانت تدرس في جامعة هارفارد» (ربيع عام 2002).

(18) إن التمثيل غير المتناسب للأميركيات الإفريقيات والأميركيات من جنوب آسية في العدد الأول يعود سببه إلى حد كبير لكون مصممة الأزياء الموصوفة في هذا العدد تبيع بالمفرق ملابس آسيوية جنوبية؛ ومعظم عارضاتها يمثلن مجموعات من هذين الأصلين العرقيين. ومع ذلك فإن وجود أغلبية من هذين الأصلين لا يسيء لتمثيل الأمة الأميركية بأي حال، ما دامت هاتان المجموعتان هما الأكبر بين مسلمات الولايات المتحدة.

(19) أبرز العدد الثاني من عزيزة رد فعل معارض للعدد الأول، بل إن بعض النساء الأميركيات الإفريقيات قد تذمرن من وجود عدد أكبر من اللازم من العارضات الأميركيات الإفريقيات ذوات البشرة الفاتحة في ذلك العدد.

القسم الثالث

تتبع الشبكات الإسلامية

كارل و. إرنست

الفصل التاسع

التحولات العقائدية والتقنية في التصوف المعاصر

الإسلام، والعقيدة، والتصوف

كان من الاتجاهات الكبرى في تطور الثقافة الدينية الإسلامية على امتداد القرنين الماضيين ما يمكن أن يسميه المرء أسلمة الإسلام. فمع تزايد هيمنة الثقافة الأوروبية عن طريق الاستعمار، تم تطبيق المفهوم الغربي الحديث لتصنيف ما نعرفه الآن باسم أديان العالم. «فالإسلام»، المصطلح العربي الذي يعني من الناحية الفردية الاستسلام لله، ومن الناحية الجماعية تأدية الطقوس، صار هو الإشارة المقبولة لدين واحد بين أديان عديدة[1]. وقد لعبت الدراسات الاستشراقية الأوروبية في القرن التاسع عشر دوراً مهماً في تطوير هذا «التديين» لمفهوم الإسلام، الذي استبعد كثيراً من الأبعاد الفكرية والروحية لذلك التقليد: وفي الوقت نفسه فإن السياسة الاستعمارية قد همشت وخصخصت المؤسسات التي كانت تدعم وتنقل هذه الجوانب من الثقافة الإسلامية في البلدان المسلمة. ومن الغرائب المثيرة للفضول أن المفكرين المسلمين في القرن التاسع عشر، في استجابة جزئية لهذا المفهوم الاستعماري قد أوضحوا مواقف للإصلاح والإحياء تعكس المفهوم الاستشراقي للإسلام. أما في القرن العشرين، فإن المتشددين راحوا يستخدمون مصطلح «الإسلام» بشكل متزايد كعقيدة لحشد نشاط جماهيري كثيف ضد المصالح الاستعمارية أو الدولة الدنيوية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وهذه الصيغة البسيطة من المعارضة الصلبة الحدّ هي التي قُبلتْ بلا انتقاد، وهي التي أعادت استنساخها مخارج أجهزة الإعلام الغربية.

ولكن حتى الآن هناك جانب كبير من التقليد الإسلامي المعاصر كثيراً ما تعرض للإهمال والحذف من المناقشات العامة: وهو التصوف، أو التأمل الروحي الإسلامي،

وفي استصلاح حديث، جادلتُ بأن البحث الاستشراقي ظل، منذ بدايته قبل قرنين، يحاول بشكل منهجي منظم أن يستبعد التصوف من تعريفه للإسلام[2]. ففي القرن التاسع عشر، وحتى بعد مدة طويلة من دخول القرن العشرين ظل التصوف بلا أي تغيير تقريباً، يحدَّد بأنه نتاج «تأثيرات أجنبية» شملت أي شيء من الفلسفة اليونانية إلى البوذية إلى اليوغا. وكان استبعاد التصوف من الإسلام موازياً للمفاهيم الجديدة عن الإسلام التي أدخلها في الوقت نفسه. وكان الشيء الذي عجز المستشرقون والمتشددون عن التعرف إليه هو الطريقة التي ميّز بها التصوف، بتعريفه الواسع، معظم المفكرين الدينيين المسلمين في مرحلة ما قبل العصر الحديث. وبعض العبارات المجازية في سير الصوفية، مثل إعدام الصوفي الحلاج (المتوفى عام 922م) كانت تُفسّر بأن التصوف يلقى معارضة كلية من الإسلام «الصحيح القويم» (كيفما كان تحديد مثل هذا المصطلح، وأيّاً كان الذي يحدده). أما حقيقة كون الباحثين المسلمين، من الغزالي (المتوفى عام 1111م) إلى شاه ولي الله (المتوفى عام 1762م) مشبعين بالتعاليم الصوفية، فكانت شيئاً محرجاً ينبغي إبقاؤه خارج تاريخ الإسلام. بل إن شخصيات كثيراً ما يستشهد بها العقائديون المعادون للتصوف اليوم، مثل ابن تيمية (المتوفى عام 1328م) كانت هي نفسها أعضاء طرق صوفية، بالرغم من انتقادهم لجوانب معينة من مذاهب التصوف وممارساته. كما أن معظم ذوي النزعة التحديثية، مثل السيد محمد إقبال، كانوا يميلون إلى رفض التصوف أيضاً بعدّه من خرافات القرون الوسطى، وبهذا يقدمون إسهاماً إضافياً للفكرة القائلة بأن التصوف لا علاقة له بالإسلام.

غير أنه لم يكن من الممكن تجاهل التصوف تجاهلاً كاملاً. ومرة أخرى، فيما يمكن أن يسميه أصحاب نظرية المؤامرة (التواطؤ العميق)، سلّم المستشرقون والمتشددون معاً بأن التصوف كان ذات مرة إسلامياً بصورة مشروعة، ولكن هذا التنازل كان مشفوعاً باشتراطهم بأن هذه الشرعية كانت قاصرة على عصر ذهبي تقليدي كلاسيكي في الماضي البعيد. فكان بوسع المرء أن يتحدث بصورة جيدة عن السادة المتصوفة المدفونين منذ قرون؛ على عكس تصريحات المتصوفين الحماسية

العنيفة بأن المتصوفة في قبورهم هم طرق حية مؤدية إلى الحضور الإلهي. ومن الناحية العملية، فإن موقف الأوروبيين كانت له ميزة إضافية أتاحت لهم أن ينبذوا المتصوفين المعاصرين بعدّهم ممثلين متفسخين لتقليد كان عظيماً ذات يوم. وبقدر ما يتعلق الأمر بدراسة التصوف، فإن موقف العصر الذهبي قد ترجم إلى علاقة متبادلة مباشرة بين القِدَم النسبي للصوفي وبين الاهتمام الذي يُعَدّ مستحقاً له؛ ونتيجة لذلك كانت دراسات التصوف المعاصر نادرة في عصرنا الحديث، فيما عدا الدراسات المنطلقة من منظور سياسي صرف[3].

ومع ذلك، فإنه عند إجراء فحص أدق، يتبين أن قادة التصوف، ومؤسساته، واتجاهاته، كانت لديهم مرونة مدهشة وقدرة على التكيف مع أوضاع الحداثة المثيرة للنزاع. فالقادة المتصوفون في القرن التاسع عشر، مثل الأمير عبد القادر الجزائري!!! لم يكونوا فعالين في المقاومة المعادية للاستعمار فحسب، بل كانوا مرتبطين أيضاً بالدوائر الإصلاحية. ويمكن أن يقال كثير ن هذا الشيء نفسه عن المتصوفين الهنود، مثل الزعيم النقشبندي أحمد بارِلْوي والسيد الشيشتي الحاجي عماد الله، والشيخ محمد بن إدريس الشافعي من شمال إفريقية، وكثيرين غيرهم. واليوم تُخاض معركة في البلدان الإسلامية التقليدية وفي الغرب على حد سواء من أجل السيطرة على المصادر الرمزية الإسلامية. وفي هذا النزاع فإن المتشددين ومؤيدي الحداثة معاً يعدّون التصوف معارضهم الرئيس. وبالرغم المظاهر التي تولدها أجهزة الإعلام، فإذا كان التصوف بتعريفه الواسع يشمل سلسلة من ممارسات التقوى، بما فيها شفاعات الأولياء، وتبجيل النبي محمد، فإن من الممكن القول بإنصاف بأن معظم المسلمين اليوم لا يزالون يتمسكون بوجهة نظر صوفية في الإسلام. وإن هدف هذه المقالة هو تبيان الطريقة التي اتبعها مؤيدو التصوف والمعجبون بمنتجاته الثقافية للتعبير عن أنفسهم من خلال أجهزة اتصال التكنولوجية الحديثة وللتجرؤ على تقديم بعض التأملات عن نوع المجتمع الذي تغذيه هذه التكنولوجية. وأنا أعتمد في إجراء هذا التحليل على الملاحظات الاستبصارية العميقة لمانويل كاستلز في وصف تعابير ثقافية متنوعة موجودة في الصحافة والمطبوعات وأجهزة الإعلام، والتسجيلات الصوتية، والإذاعة، والأفلام، والتشبيكات التفاعلية على الإنترنيت (1996، ص327 - 375).

التصوف في المطبوعات

في التاريخ الأوروبي، صار من الحقائق البدهية التصريح بأن الإصلاح البروتستانتي كان وليد الطباعة إلى حدّ ما. فاختراع غوتنبرغ لحروف الطبع المتحركة قد جعل من الممكن طبع أول أفضل الكتب مبيعاً في العصر الحديث، وهو الترجمة الألمانية للإنجيل بقلم مارتن لوثر. وفي امتداد مقارن لهذا الموضوع يعكف العلماء المختصون بدراسة الصين الآن على تفحص العلاقة بين الدين والطباعة في الصين، حيث يرتبط تاريخ الطباعة الطويل ارتباطاً وثيقاً بالنصوص الدينية. كما أن علماء الأجناس البشرية وحضاراتها ومؤرخي الأديان كذلك يركزون على مسألة العلاقة بين الجوانب المكتوبة والشفهية ن النصوص المقدسة. ومع ذلك فبالنسبة للإسلام، الذي ربما كان من أبرز صفاته أنه «دين الكتاب»، فإن البحث في العلاقة بين الدين وتكنولوجية الطباعة لا يزال في طفولته المبكرة. ويعود ذلك جزئياً إلى التأخر النسبي لإدخال الطباعة إلى البلدان الإسلامية؛ فبالرغم من وجود طباعة عربية في أوروبة بحلول عام 1500م، لم تكن هناك سوى تجارب قليلة في الطباعة في البلدان الإسلامية بحلول القرن الثامن عشر. ولم تصبح الطباعة من العوامل الكبرى في نشر النصوص الإسلامية إلا في أواخر القرن التاسع عشر.

وحتى الآن، فإن جزءاً كبيراً من البحث في موضوع الإسلام والطباعة قد ركز على الظواهر التي يصل إليها الأوروبيون بأكبر سهولة، مثل المطابع التي أنشأها المبشرون المسيحيون الأوروبيون والحكومات، سواء أكانت أهلية وطنية أم استعمارية. فلا تزال جوانب أخرى كثيرة من الطباعة في البلدان الإسلامية غير مستكشفة على أي حال. ولقد كان المستشرقون كثيراً ما يتأملون ـ بطريقة استعلائية ـ في الأسباب الممكنة التي أعاقت إدخال الطباعة إلى البلدان الإسلامية حتى مثل هذا التاريخ المتأخر. فهل كان ذلك بسبب التهديد الاقتصادي لألوف الخطاطين الذين كانوا يعتاشون من نقل النسخ المخطوطة باليد؟ وهل كان السبب هو مشكلة تكوين رأس المال والتسويق، نظراً لصعوبة استرداد المبالغ الكبيرة المطلوب استثمارها في أماكن المطبعة وآلاتها؟ أم هل كان هو التعلق العميق بالنقل الشفهي للكلمة المقدسة كما هي مجسدة في القرآن؟ إن

هذه الأسئلة، وكثير غيرها، ستبقى قابلة للمناقشة إلى حد كبير مادام تاريخ الطباعة في البلدان الإسلامية مجهولاً نسبياً. ومن الواضح أنه حتى تثبيت الخطوط الأولية الأساسية لهذا التاريخ سوف يتطلب عمل باحثين يشتغلون في مناطق ولغات مختلفة كثيرة. وهكذا فإن هذه الأسئلة الكبرى تظل غير ناضجة لم يحن وقتها، بل قد لا تكون حتى مفيدة. غير أن ما ينبغي طرح الأسئلة حوله هو درجة إثارة هذه الاستفسارات حول الإسلام والطباعة من منظور أوروبي بالكامل، وليس من منظور استفسار شامل عن الأغراض الدينية التي حوّل المسلمون إليها التكنولوجية الجديدة.

وبالفعل، فإن هناك باحثين، مثل بربارا متكاف، أدركوا أهمية دور الطباعة في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية الدينية الإسلامية في الهند الخاضعة للاستعمار في القرن التاسع عشر. وبما أن العلماء هم الموضحون والناقلون للنصوص الدينية الإسلامية، فإنهم عناصر مهمة يجب تفحصها للوصول إلى رؤية معمقة للعلاقة بين الإسلام والطباعة. ومع ذلك فإنهم ليسوا بحال من الأحوال العناصر الوحيدة التي يجب النظر فيها. ففي مقالة استفزازية مثيرة، جادل فرانسيس روبنسون بأن الباحثين الدينيين المسلمين في الهند لأنهم كانوا، تحت الحكم الاستعماري «بلا قوة ولا سلطة، فكانوا يخشون على الإسلام» (1993، ص240). ويشير روبنسون أيضاً إلى أن اعتماد طباعة النصوص الدينية كان له عدة نتائج غير متوقعة، منها: (1) نشوء «حركة احتجاجية إسلامية»، أي حركة لإحياء النصوص ترفض جوانب كثيرة من الممارسة الإسلامية التقليدية؛ (2) تدويل المجتمع الإسلامي؛ و (3) دمقرطة المعرفة الدينية، وما نجم عن ذلك من تآكل سلطة العلماء. [يبدو أن روبنسون هذا يجهل أو يتجاهل أن القرآن كان مبذولاً ومعروفاً للناس جميعاً منذ البداية، على عكس الإنجيل الذي ظلت معرفته وتفسيره حكراً على القلة التي تتقن اللاتينية، ولم يترجم إلى اللغات الأوروبية ليوضع بين أيدي عامة الناس إلا في النصف الأول من القرن السادس عشر!: المترجم]. ويلاحظ روبنسون أن «الطباعة صارت هي المنبر الرئيس الذي تجري عليه المناقشة الدينية»، وهذا تعميم ينطبق جيداً حتى على ما وراء المجموعات المحددة التي يصفها.

ومن الجوانب الأخرى التي لفتت أنظار الباحثين مؤخراً في هذا الموضوع استخدام الطباعة (ووسائل الاتصال الأخرى، كالشريط المسجل) على أيدي الجماعات الإسلامية أو المتشددة في القرن العشرين لنشر عقائدهم الآيديولوجية. ومن المؤكد أن قدرة الطباعة على تثبيت نص دون متغيرات قد أسهمت في المغالاة في إجلال الكتاب المقدس وحرفية نصوصه التي تميز هذه الجماعات. ولكن نظراً للطريقة التي نجحت فيها هذه الجماعات في احتكار الرمزية الإسلامية، سواء في عيون الصحفيين الأجانب أم على المنابر الأهلية المحلية، فإن الذين يثيرون مسألة الإسلام والطباعة قد اضطروا إلى النظر إلى ما وراء المظاهر البادية للعيان بوضوح كبير. وبإمكان الساخر المتشائم أن يسمي هذا دارة مقفلة من التغذية الراجعة، تستخدم فيها الأبحاث وأجهزة الإعلام الغربية جدول أعمال مزدوج، ويستخدمها جدول الأعمال المزدوج، التابع للمتشددين، والتابع للحكومات الدنيوية التي يعارضها المتشددون. ومرة أخرى، فإن أكثر الموضوعات إثارة لاهتمام الغرب هي الأبرز في البحوث.

ولعل أكثر الجوانب لفتاً للأنظار في ظهور التصوف كموضوع في القرنين التاسع عشر والعشرين هو تعميم نظام للتعليم كان خفياً وسرياً في الماضي عن طريق أجهزة الاتصال الحديثة. فالطرق والمزارات الصوفية في البلدان الإسلامية اليوم تصدر سلسلة من المطبوعات المنشورة التي تستهدف أتباعاً مختلفين متنوعين، من الشخص المتصوف العادي إلى الباحث. ومثلما قامت صناعة التسجيل الصوتي بتعميم طقوس السماع الخاصة بصورة ديمقراطية على جمهور واسع (انظر أدناه)، فإن تكنولوجية الطباعة الحجرية جعلت من الممكن توزيع التعاليم الصوفية على نطاق أوسع بكثير مما يستطيع إنتاج المخطوطات إن يصل إليه. ومثلما لوحظ عن أعمال ابن عربي المكتوبة باللغة العربية، التي ظهرت في الطباعة لأول مرة في أوائل القرن التاسع عشر، فإن عملاً كانت توجد منه مئة نسخة مخطوطة على الأكثر في جميع أنحاء العالم (وهي نسخ يصعب الوصول إليها) صار فجأة متاحاً بسهولة في أي دكان كتب عند ناصية الشارع عن طريق آلاف من النسخ المطبوعة (نوتكات 1993).

والأدلة لا تزال بعيدة عن الاكتمال. ولكن هناك إشارة حديثة تعتمد إلى حد كبير على أساس أدلة عربية وعثمانية، إلى إن رعاة النشر في البلدان الإسلامية في القرن

التاسع عشر، عدا الحكومات، كانت هي الطرق الصوفية[4]. فما هو طابع ومدى منشورات الجماعات الصوفية أو المنشورات عن التصوف بصورة عامة ؟ إن الأدلة لا تزال قليلة جداً، ومن الضروري اقتطاع التصوف من فئات الموضوعات الأخرى المحددة. غير أن ما هو متوافر فيه إشارة موحية. وعلى سبيل المثال، فإن مسحاً أولياً يدل على أنه كانت هناك 112 مطبعة محلية أهلية في الهند تطبع كتباً بالفارسية والأوردو خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأن معظم مطبوعاتها كانت عن الدين، والشعر، والقانون (حيدر 1981، ص 230) فمن المحتمل جداً أن كثيراً من الكتب التي يقع تصنيفها في فئة الدين والشعر يمكن وصفها بأنها مرتبطة بالتصوف. فقائمة الكتب المنشورة من البنغال في أوائل القرن التاسع عشر تضم موسوعة فلسفية لإخوان الصفا (باللغتين العربية والأوردية)، وكلاسيكيات أدبية فارسية للسعدي، وجامي، وآخرين (كيسا فان 1985 ص 396، و 398 - 402). وإن بروز الكلاسيكيات الأدبية الفارسية في المطابع الأهلية المحلية الهندية منعكس أيضاً في المطابع التي كان يشغلها أوروبيون في كلكتا في أواخر القرن الثامن عشر[5] وبالمثل فإن الكتب المنشورة في إيران منذ منتصف القرن التاسع عشر يقع تصنيفها بشكل رئيس في فئات الأدب الفارسي التقليدي الكلاسيكي، والكتابات الدينية، والملاحم الخيالية، والقصص الشعبي، وكلها تتداخل مع التصوف إلى حدٍّ ما (مارزولف 2001). أما المطبعة التي أقامها حاكم مصر محمد علي باشا في عام 1822 فقد طبعت، بالإضافة إلى عدد كبير من الترجمات عن الأعمال الأوروبية كالعلوم العسكرية، مؤلفات مهمة عن الدين، والأخلاق، والشعر. ومن بينها نصوص صوفية بالعربية والفارسية، والتركية لمؤلفين مثل السعدي و[وجلال الدين] الرومي و[محي الدين] بن العربي[6].

وقد طبعت منشورات التصوف بالضبط في الوقت الذي كان فيه التصوف آخذاً بالتحول إلى موضوع تجريدي، منفصل عن الإسلام في كتابات المستشرقين، ومشجوب من قبل الإصلاحيين بعدّه بدعة غير إسلامية. وقد ردّت بعض المنشورات الصوفية بدورها بشكل مباشر على الكتابات عن التصوف التي أنتجها كل من المستشرقين،

والمتشددين، وذوي نزعة الحداثة. وفي هذه الفئة يمكن للمرء أن يجد، ليس فقط طبعات لنصوص صوفية تقليدية «كلاسيكية» بالعربية والفارسية (وترجماتها إلى الأوردو)، ولكن أيضاً كتابات لزعماء التصوف المعاصرين، بما فيها من خطابات، ومحاضرات، ومقالات، وسيرَ حياة، ودعوات، وممارسات تأملية، وكراريس لاستخدام الطلاسم والتعاويذ. وبما أن كل هذه الكتب صارت متاحة تجارياً، فإن الاتجاه الجديد قد وصل إلى حد التسويق الكثيف الكبير للتصوف على نطاق لم يسبق له مثيل.

وعن طريق الكتب المطبوعة، يستطيع المرء اليوم أن يصل إلى التصوف من خلال المنشورات البحثية للجامعات على الطريقة الغربية، والجمعيات التعليمية والمراكز الثقافية بإشراف حكومي. ومن حيث الشكل والأسلوب، فإن هذه الأعمال تتبع التقليد نفسه الذي يسير عليه الاستشراق الأكاديمي الأوروبي. فالأسلوب الأوروبي في التنقيط، والحواشي، وتقنيات التحرير تم اعتماده إلى حد كبير في طباعة النصوص العربية. وعلى عكس ذلك، فإن الكتابات الصوفية غير الأكاديمية تميل إلى الحفاظ على الشكل الجميل للمخطوطة، ولاسيما في الطباعات الحجرية التي يخلقها الخطاطون المدربون. وفي مقابل احتكار النخبة للثقافة التي تميز المخطوط، فإن طبع الكتب يفترض مسبقاً جمهوراً واسعاً أوجده التعليم العام وحافظ عليه رأس المال الطباعي. وبينما كان الوصول إلى المخطوطات في مرحلة ما قبل الحداثة نادراً وصعباً وكانت الأخطاء الكتابية فيها تتطلب مقارنة مخطوطات مختلفة، فإن الطباعة تجعل الحصول على الكتب سهلاً وتوحد نصوصها، ولذا فعندما يقوم باحث اليوم بتحرير نص صوفي فإن النص لا يكرر تجربة قراءة قارئ حديث لما كتبه مؤلف في القرن الحادي عشر. فالنص المطبوع، الذي يحمل تفويضاً رسمياً كجزء من الأدب التقليدي الكلاسيكي الإسلامي، يعمل الآن بطرق جديدة للدفاع عن التصوف وحمايته من جدليات المتشددين ومن الدنيويين الميالين إلى الغرب. وفي بلد مثل باكستان، حيث تعمل العربية والفارسية كلغتين «كلاسيكيتين»، بذلت جهود منسقة متناغمة لترجمة جزء كبير من منهج التصوف العربي والفارسي إلى الأوردو. ومثل الأعمال الكلاسيكية الإغريقية لأرسطو ويوربيديس في دكاكين الكتب في أكسفورد، فإن الأعمال الصوفية العربية للسراج، والقشيري والسهروردي توجد الآن بطبعات بالأوردو على رفوف الكتب في

لاهور. فشهرتها والبحوث الإسلامية تجعلها حلفاء أقوياء في الدفاع عن التصوف ضد أعدائه العقائديين.

ومن الأدلة اللافتة للنظر في الوضع الصوفي المتخصص الجديد في أوائل القرن العشرين الطريقة التي ركز فيها الزعماء المتصوفون على أن يسوّقوا بين أتباعهم – عن طريق نشر كراسات متسلسلة ـ موضوعاً بدأ استكشافه منذ وقت قصير فقط. ولعل أول قيادي صوفي اشتغل في نشر تلك السلاسل في الهند هو حسن النظامي، وهو مؤلف غزير الإنتاج وناشر باللغة الأوردية منذ عام 1908[7]. وقد أوضح آرثر بويلر كيف قام المعلم النقشبندي الحديث جمعة علي شاه (المتوفى عام 1951) بتوجيه حركته عن طريق **أنوار الصوفية**، وهي مجلة دورية تستهدف أتباع التصوف المتحمسين. وقد أدى إلزام الأتباع بالاشتراك في المجلة، مشفوعاً ببرنامج جمعة علي شاه الصارم للسفر بالقطارات، إلى تمكينه من استخدام التكنولوجية الحديثة للبقاء على اتصال مع شبكة واسعة النطاق من الأتباع[8]. كما أن دور تكنولوجية الاتصالات الحديثة في التصوف الباكستاني واضح في حالة السيد الشيشتي زوقي شاه (المتوفى عام 1951). فقد تعلم في عليكره، وتدرب كصحفي بالإنكليزية والأوردية، وأنشأ مجلة صوفية هي **أنوار القدس**، التي كانت تطبع في بومباي من تشرين الأول / أكتوبر عام 1925 إلى شباط / فبراير عام 1927. وقد ظل ينشر في الصحف، بما في ذلك بعض المقاطع في جريدة دون (**الفجر**) (كراتشي 1945 - 1946)، ويكتب عموداً أسبوعياً في مجلة **صوت الشعب** (1948 - 1949). وبينما كان ينشر بعض المقالات الجدلية عن تفوق الإسلام في مجلة أبي الأعلى المودودي **ترجمان القرآن**، كتب أيضاً مقالات يفند فيها مطالبة زعيم جماعتي إسلامي المتشددة بالسلطة. وفي السنوات الأخيرة نشر خلفاؤه بصورة متقطعة مجلة ناطقة بالإنكليزية تدعى **طريق التصوف**. وهناك عدد من الدوريات المخصصة للتصوف تطبع حالياً في الهند وباكستان باللغة الأوردية ولغات أخرى[9]. وتوجد بالمثل نماذج عديدة أخرى لدوريات صوفية في مصر وتركية. فللدوريات تأثير في المحافظة على الإحساس بروح الجماعة بين أفراد مبعثرين بعيداً عن المركز المحلي التقليدي.

ولم يكن الصوفيون دون ازدواجية في استخدام الطباعة لأغراضهم. ففي مطلع القرن التاسع عشر غضب السيد النقشبندي شاه غلام علي عندما سمع بأن صور

الأولياء (التي كان من الواضح أنها مطبوعة) متوافرة في المسجد الأكبر في دلهي. وفي محادثة جرت عام 1890 شجب حيدر علي شاه (وهو زعيم شيشتيّ من البنجاب توفي عام 1908) إنتاج كراسات مطبوعة لتعليم الصلاة. وأكد القيمة العظمى للنقل الشفهي، وصرح بأنه حتى إذا أخطأ السيد في أسماء الله بالعربية وعلّم أتباعه أن يقولوا كلمات لا معنى لها، فإن تعليمه يظل أفضل من ممارسة التعلم غير الشخصي المستمد من الكتب. غير أن هذا التحامل لم يمنع أتباع حيدر علي شاه من طبع باللغة الفارسية في عام 1909. ومع ذلك فإن من المدهش رؤية قدرة الطقوس على التكيف مع التكنولوجية الجديدة، كما هي الحال مع وثائق إدخال الأتباع إلى عضوية الطرق الصوفية. فمن الناحية النموذجية، كان الإدخال إلى الطريقة الصوفية في الأوقات الماضية يشمل قيام التابع بحفظ شجرة التسلسل الصوفي عن ظهر قلب ثم رسمها باليد، بحيث يخط اسمه في آخر سلسلة تمتد حتى تصل إلى النبي محمد. ومع توافر الطباعة لتسهيل هذه العملية الطقوسية (كما في الإنتاج الكبير لأجهزة التسجيل) أنتجت بعض المجموعات الصوفية وثائق السلسلة جاهزة مطبوعة، مع «الشجرة» وفيها مساحات فارغة متروكة للعضو المطلوب إدخاله ولأستاذه كي يدخلا اسميهما في تلك المساحات[10].

إن تعميم المنشورات عن التصوف عن طريق الطباعة (وفي الأوقات الأخيرة عن طريق الأجهزة الآليكترونية) قد أحدث تحولاً لافتاً للنظر في التقليد الصوفي. فقد دافع مؤيدو التصوف عن تراثهم بطبع تفنيدات تدحض هجمات المتشددين والتحديثيين على التصوف. وبهذا المعنى، فإن أجهزة الإعلام تسمح للتصوف أن ينازع وأن يدافع عنه في المجال العام بعدّه عقيدة إلى جانب عقائد أخرى. وهذه هي الحال إلى حد كبير، على سبيل المثال، في المطبوعات العديدة لمدرسة بارلفي اللاهوتية في جنوب آسية، التي استخدمت على مدى القرن الماضي للدفاع عن الممارسات التعبدية للمتصوفة ضد هجمات مدرسة تأييد النصوص المقدسة في ديوباند (سانيال 1996)[11]. وبالمثل، فإن زعماء المجموعات الصوفية المصرية قد ردوا مباشرة على انتقادات الإصلاحيين التي وجهها إليهم محررو الصحف، زاعمين

أن التصوف في قلب الإسلام وجوهره، ومفندين الاتهامات بأن أصوله أجنبية، ومدافعين عن الطقوس الصوفية والعلاقة بين الأستاذ وتلميذه أو مريده (جوهانسن، 1996، ص169 - 210). ثم إن الأجناس الصوفية مثل السير الذاتية والخطابات قد خلقت علاقة حميمة بين القراء وبين السادة المتصوفين؛ وعن طريق التوزيع الأوسع الذي جعلته الطباعة ممكناً، فإن هذه المطبوعات خدمت الشبكات الصوفية المحلية، وعملت في الوقت نفسه كإعلانات شكلت — من الناحية المحتملة على الأقل ـ إضفاءاً للشرعية العامة على التصوف. وعن طريق هذه الوسائل العامة الحديثة لم يعد المتصوفة مجرد جماعة سرية خفية يتم بناؤها إلى حد كبير من خلال الاتصالات المباشرة، والتفاعل الطقوسي، والتعاليم الشفهية.

أما وقد تم تعميم المعلومات العلنية عن التصوف عن طريق الطباعة الكبيرة بالجملة، فما هي التغيرات في العلاقات الشخصية الناجمة عن وسائل الإعلام الجديدة؟ كما لاحظت ديل ايكلمان، فإن «تقنيات الكتابة والطباعة العقلية لا تخلق أشكالاً جديدة من الاتصال فحسب، بل هي تولّد أيضاً أشكالاً جديدة من الجماعة والسلطة» (1995، ص133). وتبقى أسئلة عديدة عن عدد الكتب التي ينتجها المتصوفون، وأنواع هذه الكتب، وعدد نسخها المطبوعة، والجمهور الذي تستهدفه، والناشرين أنفسهم، وهكذا دواليك، ولكن من الممكن إبداء بضع ملاحظات أولية هنا. إن الطباعة تفاعلية أحياناً وتسهل التفاعل المتبادل بين الشبكات أو المهام في الدفاع ضد الخصوم الجدليين، ولكنها في أحيان أخرى قد تكون إشارة رمزية أو طقوسية. وببساطة، فإن طبع كتابات وليّ صوفي قد تعدّ عملاً - باعتقاد الصوفيين - فيه تقوى وقد تجتذب البركات معها. بل إن الأشعار المتقنة، والإهداءات، وإحياء الذكريات التي تختتم بها كثير من المطبوعات الصوفية لها في غالب الأحيان طابع طقوسي مؤكد. وكما يشير ديفيد جيلمارتن في مكان آخر من هذا المجلد، فإن الطباعة كوسيلة للنقاش حول مجتمع إسلامي متخيَّل لها علاقة مبهمة بالشبكات في المجتمعات الإسلامية. وفي حالة التصوف، فإن المدافعين عن السلاسل المحلية القوية حاولوا إزاحة النقد بالزعم بأنهم يجسدون تعاليم الإسلام الجوهرية الأساسية. ولكن هناك عنصراً محلياً حتمياً في أي تقليد أو نظام صوفي يعبر عنه بالولاء لشيوخ معينين، وطقوس في

مزارات معينة، وكتابة باللغات المحلية. بل إن الطابع المادي الملموس للشبكات المحلية موجود وسط توتر مع الأفكار العالمية عن الجماعة؛ والواقع أننا لا نستطيع التحدث عن أي جماعة تجريبية عملية من المتصوفين على أساس عالمي. فالصوفيون يحاولون أن يتفوقوا على العقائد الأيديولوجية المنهجية للنقاد الإصلاحيين بادعائهم ملكية رأس المال الرمزي الرئيس المحفوظ في القرآن ولدى النبي محمد. وفي المطبوعات الجدلية والأكاديمية، يهدف التصوف العالمي إلى الاستيلاء على «عباءة النبي»، حسب التعبير الملائم عند روي متحدة، ولكن السلاسل الصوفية لا تزال تعتمد على الاتصال وجهاً لوجه، وعلى الجماعات الحقيقية التي هي بالضرورة أضيق وأكثر تحديداً.

إن افتراضي هو أن مدى مطبوعات المجموعات الصوفية المعاصرة قد قدرت بأقل من حجمها الحقيقي. ويعود سبب ذلك جزئياً إلى النقد الإصلاحي المذكور أعلاه. ولكن إساءة القراءة ناجمة أيضاً عن الوصول غير الكافي للمطبوعات الموزعة محلياً، والكمية المحدودة للبحث التاريخي الذي أجري عن الطباعة في البلدان الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فإن الباحث البريطاني المطلع، غراهام شو، قدّر أن المنشي نوال كيشور، المؤسس الهندي لأهم مطبعة فارسية/ أوردية في الهند في القرن التاسع عشر، قد طبع حوالي خمس مئة كتاب قبل حلول وفاته عام 1895 (1991). ولكن الأستاذ محمد توكلي ـ ترغي، من جامعة إيلينوي قد حصل قبل بضعة أعوام على مجموعة كاملة لمنشورات لمطبعة نوال كيشور تتكون من خمسة آلاف مجلد تقريباً! ولا شك أن بعضها قد نشره خلفاء نوال كيشور، ولكن أقل من ربع العناوين مدرجة في مكتبات أوروبية أو أميركية[12]. وكان عدد كبير جداً من هذه المطبوعات قصائد فارسية كلاسيكية (بما فيها من شعر صوفي)، ومؤلفات عن التصوف، ونصوصاً دينية إسلامية. ولا شك أن المكتبات الكبرى في البلدان الإسلامية تحتفظ بعدد كبير من المجلدات عن التصوف لا تزال غير معروفة في الغرب، بحيث أن مسألة التصوف في الطباعة تقدم على الأقل خريطة لتوجيه مزيد من البحوث.

المسموعات والأفلام

بعد الإدخال المتأخر للطباعة إلى البلدان الإسلامية، تزايد نشاط إيقاع الخطى التقنية بسرعة في القرن العشرين مع إدخال وسائل الإعلام، بما في ذلك التسجيلات الصوتية، والأفلام، والإذاعة، والتلفزيون. وهكذا فإن الموسيقى المتصلة بالتصوف التي هي موجودة في بلدان كثيرة سرعان ما صارت متوافرة عن طريق التسجيلات التجارية. وفي أول الأمر تم إنتاج هذه التسجيلات للجماهير الشعبية المحلية، كما في حالة تسجيلات قوالي الهندية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، ولمشاهير المختصين الأوروبيين بدراسة الموسيقى العرقية بعد ذلك بعدد من السنوات (كارل إرنست 1999، ص189 - 191، 195 - 196). وفي كلا الحالتين لا يمكن القول بأن الموسيقى هي نتاج منظمات تقليدية للطريقة الصوفية. وبدلاً من ذلك فإنها نتيجة إعادة تشكيل تتوافر منتجاته الثقافية لإطلاقها في سوق توزيع كثيفة كبيرة (سواء أطلقنا على هذه المنتجات اسم «الثقافة الشعبية» أم لا).

وفي السنوات الأخيرة، صارت الموسيقى الصوفية موضوعاً لتخصيص يمكن تسميته «إعادة الخلط». ففي ملفات المختارات الموسيقية العالمية، والمهرجانات الدولية والمعزوفات المختلطة تؤدّى الموسيقى الصوفية في سياقات لم يتخيلها أحد من قبل على الإطلاق. وإذا أخذنا مثلاً وحيداً فقط، فإن معزوفة موسيقى قوالي للمغني الباكستاني نوسر ار فاتح علي خان المعنونة («ماست ماست فالندار») كانت خليطاً لمجموعة «النوبة الكبرى» البريطانية لموسيقى الهوب تريب الشعبية في عام 1990، لتصبح مقطعاً دولياً راقصاً نجح وشاع فجأة، مع نكهة قوية من موسيقى شعبية أصلها من جامايكا. وفي الوقت نفسه، فإن العازفين الذين كانوا ذات مرة محترفين منخفضي المستوى لخدمة التجربة الروحية لمستمعين من النخبة قد تحولوا ليصبحوا نجوم شباك تذاكر متفوقين يعدّون شخصيات روحية بحد ذاتها. وإن نظرة على أفضل خمس وعشرين معزوفة ناجحة من أجل البحث عن «الموسيقى الصوفية» على موقع بائع المفرق المعنون Amazon.com تشير إلى التنوع المدهش والوفرة الغنية لهذه الموسيقى المتاحة لعالم المستهلكين اليوم. ولكن أفضل وصف لمثل هذه الموسيقى هو أنها تخصيص تجاري للتصوف، وليست نشراً للتعاليم والسلطة الصوفية (قرشي 1992).

إن الأجهزة الإذاعية في معظم البلدان التي كانت مستعمرة في السابق هي بشكل نموذجي مطرد تحت سيطرة الدولة، وهكذا فإنه ليس من المدهش أن نجد أن الأفلام المعدة للتوزيع التلفزيوني في البلدان الإسلامية تعكس مصالح الحكومة بقوة. وهذا التأكيد السياسي واضح في الأفلام الوثائقية القليلة عن التصوف التي تم إنتاجها في بلدان غير أوروبية، وخاصة عند مقارنتها مع التركيز الثقافي لأفلام التخطيط العرقي عن التصوف التي يصنعها العلماء الغربيون المتخصصون بدراسة الأجناس والحضارات البشرية. ومن الأمثلة الملحوظة للفلم الوثائقي عن التصوف الفلم المعنون المصباح في المشكاة. وهو فلم من جزأين أخرجه جيريش كارناد وأنتجته وزارة الإعلام في الحكومة الهندية عام 1991. وهذا الفلم (الذي فاز بجائزة وطنية كأفضل فلم غير رئيس حول قضايا اجتماعية) يصور التصوف كحركة واسعة متسامحة، إسلامية في أصولها كما هو مؤكد، ولكنها أقرب إلى تيارات باكتي التعبدية الهندوسية من أي شيء آخر. وبالمثل فقد أنتجت حكومة تركية العلمانية فلماً عنوانه التسامح مخصصاً لحياة وتعاليم المتصوف والشاعر جلال الدين الرومي الذي عاش في القرن الثالث عشر، حيث يصور الرومي كشخصية عالمية تتمتع باطلاع واسع على موضوعات مختلفة وتسبق النزعة الوطنية التركية والقيم العلمانية الدنيوية لمرحلة الحداثة التالية لعصر الاستنارة، وهذه صورة تدعو للسخرية في بلد أصبحت فيه ممارسة التصوف عملاً غير قانوني منذ عام 1925 (جيركر 1995). وقد أطلقت رابطة التجارة الخارجية في مدينة بخارى في أوزباكستان فلم الرجل المبتسم، وهو عن الولي الصوفي الشهير في القرن الرابع عشر بهاء الدين نقشبند. والنزعة التجارية لهذا الفلم، الهادفة بوضوح إلى تشجيع الحج إلى أوزباكستان من آسية الجنوبية وتركية، تكشف عن التردد في مجتمعات ما بعد النظام السوفيتي التي تحاول أن تستعيد هويتها الإسلامية، وعن الحيرة في تفسير الحماس الباطني الغامض لهذا الولي، مما جعل معلق الفلم يختتمه بمقارنة الولي بغاندي وتولستوي[13]. ومثل مناسبات الاحتفال التي يذيعها التلفزيون الرسمي في الأعياد السنوية في مزارات الأولياء، فإن هذه الأفلام الرسمية تظهر محاولة غير متقنة للتلاعب برمزية التصوف لفائدة الدولة.

على شبكة الإنترنيت

إن المفارقة الواضحة لنشر المعلومات العامة عن تقليد خفي غامض لا تظهر في أي مكان بوضوح أكثر من ظهورها على شبكة الإنترنيت، حيث السر المكشوف للتصوف يجب إعادة تشكيله في سياق ما هو أساساً نماذج إعلانية. فهناك اليوم حشد من المواقع الصوفية على الشبكة تعلن عن نفسها لزوار الإنترنيت المهتمين فتعرض عليهم كل شيء، من موادّ النصوص المفصلة إلى دكاكين المنتجات غير العادية. وبعضها متصل بالطرق الصوفية التقليدية، مثل النعمتلاهية، والنقشبندية، والرفاعية، والشيشتية[14]. وهي تبدو أحياناً كأنها تطيل أو تديم سلطة النص المطبوع، كما يستطيع المرء أن يرى من المقالات التعبدية والروحية المستفيضة المتاحة على الخط بترجمة إنكليزية على الموقع المفصل الواضح للطريقة النقشبندية الأميركية بقيادة الشيخ هشام قباني[15]. فهذا الموقع يصف أيضاً جدليات مطولة موجهة ضد أشكال الإسلام المتشددة. بل إن اسم الموقع نفسه (Sunnah.org) يشير إلى محاولة الاستيلاء على المصطلح المهم للقدوة الأخلاقية التي يمثلها النبي (السنّة) وبالرغم من أن كثيراً من المواقع الصوفية على الشبكة لها فعلاً سمات وملامح تفاعلية مثل عناوين البريد الآليكتروني، فإنها في سياق رسائلها الدينية تميل إلى أن تكون إعلامية إلى حد كبير، مع لمسة دعوية.

وعلى عكس ذلك، فإن المواقع المرتبطة بحضرة عناية خان في أميركة الشمالية تستغل حساسية الإنترنيت بشكل أكبر بكثير... ذلك أن بير ولاية خان، وسام الصوفي، وغيرهما من فروع هذه الطريقة الصوفية لها حضور طاغٍ يتشعب في عدد من المنظمات المتوازية، ولكنها متميزة، وكذلك في مواقع فردية على الشبكة. وهذه المواقع تصف ملامح وسمات تفاعلية عديدة تشمل مجموعات للمناقشة، وجداول أسفار زعمائها وقادتها، وصفوفاً لدروس ومحاضرات على الخط online، ورسائل إلهامية يومية، وملفات سمعية، ومجموعات كثيفة من الارتباطات بمواقع عن التصوف والأديان الأخرى. كما أن مجموعات المناقشة مع هذه المواقع تدير مناقشات حرة واسعة النطاق وقتالية أحياناً عن موضوعات مثل العلاقة بين التصوف والإسلام. ومثل هذا النوع من المواقع يمكن أن يقال عنه بصدق أنه يشكل «مجتمعاً افتراضياً» كما عرّفه مانويل

كاستلز بأنه «شبكة آليكترونية تحدد نفسها مكونة من اتصالات تفاعلية متبادلة منظمة حول مصلحة أو غاية مشتركة، بالرغم من أن الاتصال يصبح أحياناً هدفاً بحد ذاته» (1996، ص361). وسوف أعود إلى هذه المجموعات فيما بعد بخصوص عدم التركيز على الإسلام الموجود في هذه الأشكال الشعبية من التصوف.

إن التنوع في أنماط الحضور على الإنترنيت الذي تحافظ عليه مجموعات تصوفية مختلفة يمكن فهمه في سياق الخصائص الأساسية لوسائل الاتصالات والتكنولوجية الحديثة. وكما يلاحظ كاستلز فإنه «في المجتمع المنظم حول وسائل الإعلام، فإن وجود رسائل خارج تلك الوسائل مقيد ومحصور بالشبكات بين الأشخاص، وهكذا فإنها تختفي من العقل الجماعي» (ص336). وهذا الوضع الجديد يشكل تحدياً للجماعات التي تحددت تقليدياً بوصولها إلى التعاليم الباطنية الخفية المدخرة خصيصاً للنخب الروحية. وفي العام الماضي، سألت قائداً لمجموعة صوفية من جنوب آسية عما إذا كان مهتماً أم غير مهتم بإقامة موقع على الشبكة (وقد طرحت عليه السؤال بالبريد الآليكتروني، لأنه يملك وصولاً إلى هذه التكنولوجية بصفته المهنية كمهندس)، فأجاب باقتباس كلمات لأستاذ صوفي من سلسلته في القرن العشرين: «نحن لسنا بائعين ننادي على بضاعتنا في السوق، بل نحن مثل بائعي الجملة ـ والناس هم الذين يأتون إلينا». ومع ذلك، فقد أشار إلى أنه يجد فكرة الموقع على الشبكة مثيرة للاهتمام. ويتضح أن مريدين ماليزيين من طريقته قد أقاموا في الواقع موقعاً تعرض فيه للبيع منشورات مطبوعة بالإنكليزية لقادة تلك الطريقة.

غير أننا يجب أن لا نتصور أن التمثيل على الإنترنيت آخذ في الحلول تماماً محل أشكال الاتصالات والتكنولوجية السابقة. فتاريخ التكنولوجية يشير إلى أن الأشكال الثقافية الأقدم كثيراً ما تصرّ على البقاء إلى جانب أشكال الاتصال المدخلة حديثاً. فبعد زمن طويل من استنباط الكتابة، وحتى بعد اختراع الطباعة، ظلت الأشكال الشفهية من الثقافة موجودة باستمرار حتى يومنا هذا. وإن الغالبية العظمى من المشاركين في الطرق الصوفية في البلدان الإسلامية لا يزالون من طبقات اجتماعية ليس لها وصول إلى أحدث أشكال الاتصال الآليكتروني، بل إن كثيراً منهم أميون حقاً.

فالمريدون من الطبقات الدنيا الذين يحضرون مهرجانات الأولياء المتصوفين في مصر وباكستان غير ممثلين على الشبكة. وإن تأثير انتشار تقانات الإنترنيت يحتمل أن تكون «تعزيز الشبكات الاجتماعية المسيطرة ثقافياً، وكذلك زيادة نزعتها العالمية والمعولمة» (ص363). وكما هو متوقع، فإن مؤسسي المواقع الصوفية على الشبكة يميلون إلى أن يكونوا منتمين إلى الطبقات العالمية والمعولمة: فهم إما زعماء صوفيون مهاجرون يقيمون قواعد جديدة في أميركة وأوروبة، أو تكنوقراطيون مهاجرون يتصادف أنهم مرتبطون بسلاسل صوفية، أو أميركيون ـ أوروبيون معتنقون للتصوف بشكل أو بآخر. أما خارج أميركة وأوروبة، فإن المواقع الرئيسة التي تستضيف مواقع التصوف على الشبكة هي ـ كما هو متوقع ـ مناطق التقانات العليا مثل أستراليا، وجنوب إفريقية، وماليزيا. وفي هذا الصدد، فإن شبكات التصوف في عصر الإنترنيت تختلف كثيراً عن شبكات التصوف المتمركزة محلياً من عصر ابن بطوطة. فمجموعات الشتات القائمة الآن على الأعمال التجارية الدولية مرتبطة عن طريق الاتصالات الآليكترونية في مواقع محلية متعددة، بالرغم من أنه لا يزال بإمكان ممارسي التصوف العودة إلى المزارات المقدسة في الأوقات المهمة من أجل اللقاءات وجهاً لوجه بين الأستاذ والمريد.

أشكال المجتمع المتغيرة

إن أشكال تكنولوجية الاتصالات الجديدة قد أدخلت توتراً في الجانب الداخلي من الجماعة الدينية المرتبطة بالتصوف. فهناك من جهة حاجة مستمرة للتوسط الشخصي وللتفسير الذي يقدمه الأستاذ المتصوف، وتركيز على المزارات المحلية، مشفوع بالاستخدام الطقوسي للنصوص. ومن جهة أخرى، فإن النصوص تنشر من أجل جمهور خارجي ـ سواء على شكل كتب مطبوعة أم على الإنترنيت بشكل متزايد ـ كدعوات للاقتراب من التعاليم الداخلية. وهذا يشكل بالتالي نوعاً من الدعوة الصوفية ذات الموقف المعتمد الواعي للذات على الصعيد العلني العام له امتداد أكبر بكثير مما كان معروفاً في الأجيال السابقة. ولكن البديل سيكون خصخصة ترقى إلى الإبهام والغموض الكامل. فبعض المواقع الصوفية على الشبكة هي إعلانات مغرية للسلطة الروحية تقترب وتبتعد مستخدمة كميات قليلة من النصوص، واللوحات البيانية، وصوراً

فوتوغرافية أحياناً كي تنقل التأثير القوي لتأملات الأساتذة الصوفيين وسلاسلهم؛ والهدف التفاعلي الأساسي هو إدخال المشاهد في اتصال شخصي مباشر مع المجموعة المتصوفة. وهناك مواقع أخرى هي وسائط شاملة لجماعات افتراضية محملة بنصوص وارتباطات مطولة مستفيضة، حيث تجري أشكال جديدة من التفاعل الشخصي وتتوسط لها التكنولوجية ذاتها. وإن إمكانية المجتمع الافتراضي التي تسهلها الاتصالات الفورية تضفي أهمية كبيرة جديدة على مفهوم الإدخال الأويسي الذي يستطيع به المريدون المتصوفون الدخول في اتصال مع أساتذة بعيدين في الزمان والمكان. فيصبح المجال السايبري على أجهزة الحاسوب انعكاساً لعالم روحي غير مرئي، بالرغم من أن المكان والوجود المادي لا يتم التخلي عنهما أبداً[16].

إن انتشار وسائل الاتصالات الجديدة كان له أيضاً آثار غير متوقعة من قبل، إذ أنه سمح للثقافة الشعبية بالتغلب على العقيدة الآيديولوجية. فالمسلمون الذين جاؤوا إلى الولايات المتحدة بعد تحرير قوانين الهجرة في عام 1965 كانوا متخصصين تقنيين وطبيين من الطبقة الوسطى من المنجذبين إلى أشكال الإسلام الإصلاحية والأصولية. أما أطفالهم، الذين وصلوا إلى سن الدراسة الجامعية اليوم فقد تعرضوا على نحو غير متوقع للجاذبية الساحرة للظاهرة الموسيقية العالمية، وبدأت أعداد كبيرة منهم تكتشف التصوف عن طريق الموسيقى القوية التأثير لنصرت فاتح علي خان وآخرين غيره. ونظراً للانحياز الساحق ضد المسلمين في وسائل الأخبار، فإن الشعبية المذهلة للشعر الصوفي لجلال الدين الرومي هي اعتناق مدهش آخر لوجه بارز من الثقافة الإسلامية ـ بالرغم من أن هوية الرومي الإسلامية كثيراً ما يجري الانتقاص منها وتقليل أهميتها لصالح نزعة روحية عالمية شاملة. ومع ذلك وبالرغم من التأثير المعادي للتصوف المتمثل بأشكال من الأصولية، فإن هناك علامات متزايدة على الاهتمام بنزعة التقوى التعبدية الصوفية في الجماعات الإسلامية الأميركية (وخاصة بين الذين هم من أصل آسيوي جنوبي، وهم حوالي 45 بالمئة من المهاجرين المسلمين).

ومن العواقب الأخرى لأجهزة الإعلام الجديدة تآكل سلطة النصوص والتسلسلات الاجتماعية الهرمية المرتبطة بالدين. كما أن «الترجمات» المتعددة لأعمال شعراء

مثل الرومي وحافظ الشيرازي تبرز مفهوم ما بعد الحداثة للنصّ الشعري. وهي كلها تقريباً ترجمات لمؤلفين ليسوا مطلعين على لغة الأصل. وبعضهم، مثل كولمان باركس شعراء محترفون يتعاونون بشكل وثيق مع مترجمين وطبعات قياسية؛ ومع ذلك، فإن هناك «نسخاً» من الشعراء المتصوفين ليست لها علاقة يمكن تمييزها مع النص الأصلي. بل إن هذا الشكل من التصوف في المطبوعات يكاد يصل إلى خيال كليّ تصبح فيه كلمات الشاعر المتصوف مرآة متقلبة للرغبة[17]. ومن المدهش أيضاً أن الفصل بين الجنسين، والتراكيب الطبقية المرتبطة بالمجتمعات الإسلامية قد تجاهلتها مجموعات جديدة كثيرة من المتصوفين في الغرب. وليس الأمر قاصراً على رئاسة النساء لبعض المجموعات بالفعل، بل إن النساء يشاركن الرجال أيضاً في عزف الموسيقى الطقوسية والرقص في الأماكن العامة (مثل سماع الدراويش الدوّارين). ومن الصعب العثور على أي سابقة لذلك في الطرق الصوفية التقليدية.

وبالإضافة إلى ذلك فإن التصوف لم يعد للمسلمين فقط، فإن أقدم حضور حديث للتصوف في أوروبة وأميركة يعود إلى أوائل سنوات القرن العشرين، وهو مستمد من الأستاذ الهندي المتصوف حضرة عنايت خان. ونظراً للشعور المعادي للمسلمين الذي كان سائداً في أواخر مرحلة الاستعمار، فقد قدم التصوف على أنه شكل عالمي من النزعة الروحية العالمية التي تتجاوز أي دين أو اعتقاد معين، بالرغم من جذوره الإسلامية المعترف بها. وإن بعض أساتذة التصوف الآخرين الذين جاؤوا إلى الغرب، مثل السريلانكي باوا محي الدين، لهم أتباع من المسلمين وغير المسلمين الذين يشكّون في الهوية الدينية النهائية لتعاليم محي الدين. وهذا التآكل في هوية التصوف الإسلامية يحقق تنبؤات الأصوليين المتشددين المعادين للتصوف؛ غير أن كفة الميزان الأخرى فيها موقف المجموعات التي تصر على أن التصوف هو جوهر الإسلام!!! الحقيقي. فقد أصبح التصوف شارة هوية معلنة، وممارسة، ومعرضة للنزاع في كل أشكال الاتصال الجديدة.

إن التصوف شكل من الهوية التي تم فصلها عن الإسلام أثناء محنة التجربة الجارحة للسيطرة الاستعمارية الأوروبية على معظم أنحاء العالم الأخرى. فقد عرّفه

المستشرقون، وشوّه سمعته الأصوليون، وشجبه الحداثيون بعدّه غير ذي صلة. ومع ذلك فقد برهن على أنه نظام رمزي شديد المرونة ظل باقياً صامداً في سياقات محلية، حتى عندما استولى عليه النخبويون العالميون من المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. ففي الشبكات الخصوصية، والمطبوعات، والثقافة الشعبية، والمجتمعات الافتراضية، يمكن التوقع بأن التصوف سيستمر فعالاً لتشكيل هوية ومجتمع في أوضاع متنوعة شتّى.[18]

الحواشي

(1) يستشهد قاموس أكسفورد الإنكليزي بكتاب إدوارد لين المطبوع عام 1842 بعنوان طرق سلوك المصريين المحدثين وعاداتهم يُعدُّ أول استخدام لاصطلاح «الإسلام» في كتاب منشور بالإنكليزية. فقبل ذلك كانت التسمية الشائعة لأتباع هذا الدين هي «المحمديون». فكان كلا الاصطلاحين ينقلان المفهوم المنكلز لدين يُعدُّ واحداً من هياكل اعتقادية كثيرة متنافسة. وللاطلاع على مناقشة أكمل، انظر كارل إرنست 2003 وخاصة الفصل الثاني.

(2) انظر مناقشة الدليل في كارل إرنست 1999، وخاصة الفصل الأول؛ وانظر أيضاً كارل إرنست 2002 آ.

(3) إن نقد مقاربات «العصر الذهبي» تم تطويره بشكل كامل في إرنست ولورانس 2002. وبالرغم من أن بعض كبار الباحثين (لويس ماسينيون، ومارشال هوجسون، وإيرا لابيدوس) قد أدركوا مكانة التصوف في المجتمعات المسلمة، فلم ينتبه أحد للتصوف المعاصر حتى زمن متأخر نسبياً. ولمعرفة استطلاعات مختصرة للتصوف في القرنين التاسع عشر والعشرين، انظر المقالات التالية تحت عنوان «التصوف» في كتاب بيرمان وشركاه 1999، ص313 - 340: «4: في مصر القرنين التاسع عشر والعشرين» (ف. دي يونغ)؛ «5: في فارس من عام 1800 فصاعداً» (ل. لويسوهن)؛ «6: بين الأتراك (جـ) الأراضي العثمانية التركية وتركية الجمهورية في القرنين التاسع عشر والعشرين» (ث. زاركون)؛ «7: في الهند المسلمة (ب) في القرنين التاسع عشر والعشرين» (ك. إرنست)؛ «8: في الإسلام الصيني» (ج. أوبين)؛ «9: في إفريقية جنوب المغرب أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين» (ج. و. هونويك).

(4) مهدي 1995، ص6-7. يشير مهدي إلى أن الأتباع الكثيرين للطرق الصوفية جعلوا

مثل هذا الطبع مجدياً اقتصادياً. وهناك أدلة غنية من المغرب يقدمها فوزي عبد الرزاق (1990).

(5) تشمل الأمثلة ليلى ومجنون، من تأليف هاتفي، وتحرير السير وليام جونز (1788)؛ ونص وترجمة مقالة السعدي عن الأخلاق، باندنامه، من تحرير فرانسيس غلادوين (1788)؛ أعمال السعدي الكاملة (1791 و1795)؛ وأشعار حافظ (1791). وانظر شو 1981، الحواشي 111، 113، 181، 186، 277، وانظر أيضاً ستوري، 1933.

(6) تشمل العناوين العمل المجهول المؤلف جوهر التوحيد 1825)؛ وديوان شعر السعدي غولستان (روض الأزهار) (1928 و 1841)؛ وباندنامه لفريد الدين العطار (1828، 1838، 1842)؛ تعليق تركي على حافظ (1835)؛ معرفة نامه، عمل تركي عن التصوف من تأليف إبراهيم حقي (1836)؛ تعليق تركي في ثلاثة مجلدات على كتاب الرومي مثنوي، بقلم كفراوي (1836)؛ ابن عربي: فصوص الحِكَم (1838)؛ الشعر العثماني للشيخ غالب (1838)؛ تعليق صوفي على القرآن بقلم إسماعيل حقي (1840)؛ الأشعار الفارسية لحافظ (1841)؛ وعدة مؤلفات تركية عن التصوف. انظر بيانشي 1843، ص24-61، مستشهداً بالحواشي 19، 46، 47، 97، 109، 113، 137، 148، 149، 190، 199، 201، 202، 209، 217.

(7) فاروقي 1994، وخاصة ص89-107. وانظر أيضاً إرنست ولورانس 2002، الفصل السادس.

(8) بوهلر 1998. لقد تم مؤخراً إحياء دورية جمعة علي شاه باللغة الإنكليزية تحت اسم الأنوار الصوفية، المجلد الأول، العددان 1 و2 [1996]) وهي متوافرة عن طريق المؤسسة النقشبندية للتعليم الإسلامي: صندوق بريد 3526، بيوريا، إيلنيوي 61612-3526. والاشتراك فيها للأفراد يكلف عشرة دولارات سنوياً.

(9) قامت الخانقاه المجيبيّة في فلواري شريف في بيهار بطبع مجلة اسمها معارف من خمسينيات القرن العشرين إلى ثمانينياته (قدري 1998، ص68). وتحتفظ المكتبات الأميركية بعدة دوريات صوفية من باكستان كانت تطبع على مدى العقدين الماضيين، بما فيها ثلاث من كراتشي (درويش، رومي دايجست وساشال صائن) وواحدة من كويطا (داستجير).

(10) بخش 1913؛ ويمكن الاطلاع على صورة لصفحة التوقيع من هذه الوثيقة على الموقع (http://www.unc.edu/~cernst/chishti.htm) وللاطلاع على أمثلة أخرى من سلاسل الشجرة، انظر قدري 1998، ص43، الحاشية رقم 16، وليبيسكند 1998، ص219.

(11) انظر القائمة المطولة لمطبوعات باريلفي المعروضة للبيع في الفهرس الكبير (224 صفحة) المسمى كتابي دنيا، الذي تعرضه وكالة كتب نظامي في بودون بولاية أوتار براديش في الهند (1988-1989).

(12) إن العناوين الفارسية من هذه المجموعة الرائعة هي في مجموعة الأستاذ توكلي تارغي؛ أما المجلدات الأوردية (حوالي 15 بالمئة من المجموع) فقد اشترتها جامعة شيكاغو.

(13) مخمودوف 1993. وهذا الفيلم يجب مشاهدته على وجه التحديد مع فلم حبيبة: ولية صوفية من أوزباكستان، وهو فيلم عصري جديد توزعه مؤسسة فيديو النار الصوفية في مسلسلها المعنون «نساء في موقع السلطة» (آليون 1997). وهذه المرأة من أوزباكستان بينما هي تستشهد بالقرآن، والنبي محمد، والأولياء الصوفيين، فإنها تشير أيضاً إشارات غامضة إلى «الحيات» وإلى الإلهة أثناء قيادتها لأتباعها لزيارة قبر بهاء الله نقشبند وقبر أمه.

(14) انظر القائمة التمثيلية لـ 140 موقعاً على العنوان: (http://world.std.com/~habib/sufi.html)

(15) انظر: (http://www.sunnah.org).

(16) جمال الدين موريس زاهوري، رسالة إلى المؤلف بتاريخ 19 آذار / مارس، 2001.

(17) انظر التسجيل الحديث: **هدية حب: دياك وأصدقاؤه يقدمون موسيقى مستلهمة من قصائد الحب عند الرومي** (قرص متماسك من توزيع مؤسسة تومي بوي للموسيقى، 1998) وهو مكون من قراءات يؤديها بعض المشاهير من أمثال دياك شوبرا، وغولدي هاون، ومادونا، ودمي مور، وروزا باركس، ومارتن شين وديبرا وينغر.

(18) للاطلاع على مزيد من التأملات حول هذا الموضوع، انظر كارل إرنست، 2002 ب.

كوينتان فيكتوروفيكس

الفصل العاشر

الحركة السلفية
العنف وتفتت المجتمع

في أعقاب 11 أيلول / سبتمبر، سارعت الحكومات المسلمة وصناع السياسة الأميركيون على حد سواء إلى إدانة القاعدة وحاولوا تصوير أسامة ابن لادن وأيمن الظواهري وغيرهما من الإسلاميين العنيفين على أنهم خارجيون لا علاقة لهم بالمجرى العام للتفسيرات الإسلامية السائدة. وقد شمل ذلك في بعض الحالات اتهام القاعدة بأنها مكونة من مغتصبين دينيين منحرفين اختطفوا الدين لأهداف غير أخلاقية. وسعى الرئيس بوش لإقناع الجمهور الأميركي بأن الإسلام دين سلمي شريف، في الوقت الذي صور فيه ابن لادن ومؤيديه على أنهم «شريرون» سيئون ليس لهم انتماء ثابت لحقائق الإسلام أو العالم الإسلامي. وبالخطب والتصريحات العلنية العامة، قامت الإدارة الأميركية وكثير من الشخصيات العالمية (بما فيها عدد من القادة المسلمين) بتشخيص القاعدة على أنها مجموعة شائنة من المتعصبين منعزلة عن أغلبية المسلمين «الطيبين». وقد جعلت هذه التمييزات الفارقة القادة الغربيين بشكل خاص يفترضون بأن «الحرب على الإرهاب» ضربة جراحية ضد مجموعات عنيفة وليست «صدام حضارات» (هانتنغتون 1996).

إن التمييز بين المسلمين الطيبين والمسلمين السيئين (أو الشريرين) ربما يعطي إحساساً بالأمن النفسي ويحدد خطاً فاصلاً بين الغالبية العظمى من المسلمين الذين يعارضون العنف وبين القاعدة. ولكن التشعب الأخلاقي لهذا التمييز يقلل من أهمية العلاقات الروحية والعقائدية الآيديولوجية، والإنسانية التي تربط الذين يعتمدون العنف ضد الولايات المتحدة مع الناس ذوي الميول الأكثر اعتدالاً في العالم الإسلامي.

فالقاعدة لا تعمل كمجموعة منعزلة من الغاصبين الدينيين المنحرفين، بل هي تمثل جزءاً من اتجاه ضمن جماعة حركة اجتماعية سلفية عابرة للقومية. ويعتقد أعضاء هذه الجماعة أنه على امتداد قرون من الممارسة الدينية أدخل المسلمون الخاطئون ممارسات وبدعاً جديدة أفسدت رسالة الإسلام النقية. ولإصلاح هذه الحال، يعتمد السلفيون عودة صارمة إلى أصول الدين ويرفضون أي سلوك لم يؤيده أو يأمر به النبي محمد على وجه الدقة. وابن لادن وآخرون مثله هم جزء من هذه الجماعة العريضة.

غير أن السلفيين بالرغم من التوجه العقائدي المشترك، فإن في صفوف جماعتهم انقساماً شديداً حول قضية الخطط التكتيكية التي ينبغي استخدامها لتعزيز مذهبهم السلفي وتنفيذه. فمن جهة، يجادل السلفيون الاصلاحيون بأن العنف محرم دينياً ويعطي نتائج عكسية بسبب حقائق ميزان القوى الدولي. وبدلاً من ذلك فإنهم يتبنون التغيير الشخصي والجماعي في المجال الديني عن طريق الدروس، والمواعظ، والتربية والتعليم، وأدوات الدعوة الأخرى. ومن جهة أخرى، فإن السلفيين الجهاديين يؤمنون بأن الكفاح العنيف لا يوافق عليه الدين فحسب، بل إنه التزام فردي ومسؤولية للمسلمين جميعاً. ومما يزيد الخلافات تفاقماً بين الكتلتين تركيب الحركة غير المركزي، وانعدام السلطة المركزية مما خلق اتجاهات طاردة عن المركز نحو تفتت الجماعة.

ويحدد هذا الفصل الخطوط الرئيسة لأساس الحركة الاجتماعية للجماعة السلفية ويبرز الانشقاق بين الإصلاحيين والجهاديين. وبدلاً من إدامة الافتراض غير المفيد بأن ابن لادن والقاعدة هم «خارج» الإسلام، يركز الفصل على الأشياء العادية المشتركة والصراعات التي تميز العلاقات الداخلية بين السلفيين والشبكات. وبذلك يقدم هذا الفصل فهماً أدق للصراع الإسلامي العنيف عن طريق وضع مرتكبي 11 أيلول / سبتمبر ومؤيديهم في سياق كونهم جزءاً من جماعة سلفية أوسع تشمل الاتجاهات العنيفة وغير العنيفة.

الحركة الاجتماعية للجماعة السلفية

أكد بحث الحركات الاجتماعية منذ زمن طويل على أهمية المنظمات الرسمية للحركة الاجتماعية في الصراع[1]. فهذه المنظمات تعدّ بوتقات مجدية ودائمة للصراع، قابلة لإضفاء الصفة الجماعية على ما كان يمكن أن يظل دون هذه المنظمات ظلامات فردية وتوجهات عقائدية. فهذه المنظمات تعطي صبغة مؤسسية، وقيادة، وهياكل حشد وتعبئة، وتقسيم للعمل من خلال منظمات بيرقراطية. وهذه العوامل بدورها تجعل الحركة أكثر كفاءة وفعالية. وتركز معظم الدراسات على الحركات التي تنظمها منظمات الحركة الاجتماعية، مع الاعتراف بالدور الذي تؤديه الشبكات الاجتماعية والعمل غير الرسمي وخاصة في التجنيد للحركة.

وهذا التركيز على الجانب الرسمي يتكرر في دراسة النشاط الإسلامي. ومع تقدير أهمية العلاقات الاجتماعية والشبكات في المجتمعات الإسلامية، فإن البحث يتميز بتركيزه على المنظمات الرسمية للحركة الاجتماعية الإسلامية. فالحركات ذات الدرجة العالية من التنظيم والبادية للعيان كالإخوان المسلمين مثلاً، قد سيطرت على دراسة النزعة الإسلامية. وبالرغم من أن حركة الإخوان المسلمين وغيرها من الجماعات الإسلامية ذات التكوين الرسمي لها جذور في العلاقات الاجتماعية وشبكات الجماعات، فإنها تعتمد كثيراً على المؤسسات الرسمية المتميزة بتسلسل هرمي وقواعد مؤسسية من أجل اتخاذ القرارات والعمل الجماعي، والقيادة ذات التركيب الهيكلي. ومنظمات الحركة الاجتماعية الإسلامية تشمل جمعيات ثقافية، ومنظمات خيرية، وأحزاباً سياسية. وبالإضافة إلى خلق منظمات حركة اجتماعية، فإن المجموعات ذات التكوين الرسمي كثيراً ما تغتصب ما يصفه تشارلز كورزمان «بالموارد المحتملة» ـ وهي الموارد التنظيمية لغير الحركة التي «تستولي» الحركة عليها بدلاً من أن تنتجها (1994). وتشمل الأمثلة البارزة على ذلك استخدام النقابات المهنية، والاتحادات غير الحركية، وروابط الطلبة والأساتذة، ومساجد الجماعات.

ولكن ليس الإسلاميون كلهم منتمين إلى منظمات رسمية. فالكثيرون يعتمدون بدلاً من ذلك بشكل أوسع على شبكات اجتماعية ومؤسسات غير رسمية، بما في ذلك

أوساط المصلين، والمجموعات الدراسية، والدروس الدينية، وأنشطة الصداقة وهكذا دواليك. ومثل هذه «السياقات التعبويّة الصغيرة» تغذي هوية للمجموعة وتضامناً بين أعضائها بينما هي تشجع تفسيرات إسلامية معينة وتحشد قوىً للصراع. ومثل هذه الأوضاع غير الرسمية والشبكات الاجتماعية الكامنة وراءها تشكل ما يصفه بويتشلر بأنه «جماعة حركة اجتماعية» ـ وهي نمط تنظيمي «يتألف من شبكات غير رسمية من المشاركين المسيّسين النشيطين في الترويج لأهداف حركة اجتماعية خارج حدود التنظيم الرسمي» (1993، ص61). وتتميز جماعات الحركة الاجتماعية بالحدود المائعة بين الأفراد المشبكين الذين تتغلغل في صفوفهم أنماط متحركة ومتحولة من التفاعل. ومن المؤكد أن تشكيل جماعة حركة اجتماعية لا يقلل من أهمية منظمات الحركة الاجتماعية الداعمة؛ بل إنه يؤكد بدلاً من ذلك على النشاط القائم على أساس الشبكة بدلاً من المؤسسات الرسمية. وبالنسبة للمجموعات الإسلامية المنغرسة في جماعات الحركة الاجتماعية، فإن المنظمات الرسمية كثيراً ما تعمل كمنابر للتشبيك أو أدوات لنشر المعاني أكثر من عملها كممثل ذي سلطة للمجتمع بكامله.

وبينما ينتمي بعض السلفيين إلى منظمات رسمية، فإن الحركة ككل يمكن وصفها بشكل أدق كجماعة حركة اجتماعية لها جذور في فهم معين للتفسير الديني. ومصطلح «سلفي» مستمد من الكلمة العربية «سلف» التي معناها «السابقون»، وهي تشير إلى صحابة النبي محمد، الذين تعلموا الإسلام مباشرة من رسول الله، أو الذين عرفوه. وبسبب ارتباط الصحابة بالنبي والوحي الإلهي، فإن السلفيين يعتقدون أن هؤلاء الرجال كانوا يتمتعون بفهم نقي للدين. ويجادل السلفيون بأن أنواع الفهم التي تلت بعد ذلك قد تلطخت وتشوهت بإدخال البدع، وتطور الانشقاقات في المجتمع الإسلامي، مما أبعد جماعة المؤمنين عن صراط الإسلام المستقيم. وحدثت الانحرافات مع مرور الزمن وعززتها محاولات الدمج التوفيقي مع العادات المحلية عندما انتشر الإسلام إلى مواقع ثقافية أخرى خارج شبه جزيرة العرب. ويشجب السلفيون الممارسات الشعبية، كالاحتفال بعيد مولد النبي، وزيارة قبور الأولياء، والطقوس الصوفية المختلفة بعدِّها انحرافات تهدد نقاء الرسالة التي أوحي بها إلى

النبي. وتهدف الحركة السلفية إلى اجتثاث هذه البدع بالعودة إلى شكل الإسلام النقي الذي كان يمارسه النبي وأصحابه.

ونتيجة لذلك، فإن غرض الحركة ليس التحقيق الذرائعي لأهداف مادية أو سياسية. بل إن السلفيين يسعون إلى تعزيز التحول الديني المتجاوز للماديات بتوليد «شبكة من المعاني المشتركة» التي تربط بين المسلمين ذوي التفكير المتشابه لتكوّن منهم جماعة من المؤمنين الحقيقيين[2]. ومثل حركات اجتماعية جديدة كثيرة، يحاول السلفيون إقامة هويات جديدة ومعايير بديلة تتحدى القوانين الثقافية السائدة. وفي أثناء هذه المحاولة يخلقون «جماعة متخيّلة» وشبكات من النشطاء المصممين على إعادة إنتاج وتوسيع تفسير معين للإسلام[3]. ومثل هذه الشبكات ـ وتشكيل جماعات حركة اجتماعية سلفية ـ تتجاوز مؤسسات وضع القواعد التقليدية، كالقبائل والدول، بخلق مجموعات ناتجة عن النمو الباطني لأنماط فهم السلوك الفردي والتفاعلات الاجتماعية. وبالاستناد إلى العقيدة السلفية فإن نشر هذه القيم عن طريق شبكات موسعة من المعاني المشتركة يخلق أفراداً ذوي حوافز ذاتية للعيش وفق منهج سلفي، بغض النظر أحياناً عن مجموعات القواعد أو القوانين الوضعية البديلة أو الملزمة قانونياً. ويشكل هذا المنهج وسائل الأمان التي تربط السلفيين معاً في جماعة حركة اجتماعية؛ والمقصود به تنقية الإسلام بتوجيه المسلمين إلى إقامة كل قراراتهم وأعمالهم في الحياة على أساس الأدلة المباشرة من مصادر الدين ـ أي القرآن وسنة النبي محمد ـ ويحتوي المنهاج على عدة مكونات مركزية يتشارك فيها السلفيون جميعاً[4].

التركيز على الأحاديث الصحيحة

والسلفيون تقلقهم الأحاديث المصنوعة وغير الدقيقة التي أصابت نقاء السنة المروية عن النبي، ولذا فهم يميلون إلى قبول الأحاديث الصحيحة التي يعدّ الإسناد فيها إلى سلوك النبي متصلاً بلا انقطاع، وموثوقاً يعتمد عليه. ومع مرور الزمن فإن أحاديث أقل ثقة قد وجدت طريقها إلى الاستخدام في المجرى العام، بما في ذلك عدد كبير من الأحاديث المزورة. وبالنسبة للسلفيين، فإن هذا الوضع غير مقبول، ما دام اتباع دروس من الأجانب أو أحاديث غير دقيقة قد يرقى إلى اتباع صراط غير صراط الإسلام

المستقيم. ونتيجة لذلك فإن بعض أشهر الباحثين السلفيين، مثل المرحوم محمد ناصر الألباني (المتوفى عام 1999) كسبوا شهرتهم الدولية بسبب أبحاثهم وجهودهم في تصحيح الأحاديث. ومثل هذه العملية تطهر الدين وتدعم الفهم الحقيقي للاقتداء بالنبي. وكثيراً ما يشير السلفيون إلى أنفسهم بأنهم أهل الحديث.

تبجيل التوحيد وتجنب الشرك

إن أحد المكونات المركزية للعقيدة السلفية هو الالتزام الصارم بالتوحيد ـ أي الإيمان بوحدانية الله. وهذا يشمل (1) الإيمان بأن الله هو الرب الحقيقي الوحيد، (2) الفهم الحرفي لصفات الله المذكورة في القرآن (بالرغم من أنها خارج نطاق الفهم الإنساني، بعكس التفسيرات المجازية والتجسيدية، و(3) الإيمان بأن الله وحده يمكن أن يُعبَد. وهذا الاعتقاد الأخير يؤدي إلى رفض كثير من الممارسات الشعبية، كالتوسل بالأولياء، والوسطاء بين المسلمين والله، وهذا شيء يجادل السلفيون بأنه شرك.

تجنب البدع

يجادل السلفيون بأنه نظراً لأن القرآن والسنة يكشفان كمال الإسلام، فإن أي بدع تنحرف عن هذين المصدرين تمثل معتقدات وممارسات غير إسلامية، وهي بذلك هرطقة. وإذا كان هناك عمل لم يأمر به القرآن أو السنة، فإنه يعدّ غير إسلامي. ونتيجة لذلك يتبنى كثير من السلفيين قوانين معينة في اللباس، فيكررون النموذج النبوي ويرفضون تبني أسلوب الملابس الغربية. وفي الإبراز الأكثر تشدداً لهذا الموقف (الذي تتمسك به أقلية صغيرة فقط) يرفض السلفيون الحداثة ذاتها. وبما أن القرآن لا يذكر كثيراً من القضايا المعاصرة يميل السلفيون إلى الاعتماد على السنة بشكل أوسع كنموذج لتجنب البدع.

رفض المذاهب

بالنسبة للسلفيين، هناك فهم صحيح واحد فقط للإسلام ـ وهو الذي يتكشّف من خلال القرآن والسنة. فهذان المصدران الثابتان والكاملان للدين يمثلان صراط

الإسلام المستقيم. ولذا فإن تقسيم الفقه الإسلامي إلى مذاهب أو طرق منفصلة ليس مقبولاً عند السلفيين. فإذا كان الله قد أكمل الدين عن طريق الوحي الإلهي بالقرآن والاقتداء بأسوة النبي، فلا يمكن أن يوجد سوى تفسير واحد صحيح للإسلام. ومن وجهة النظر السلفية، فإن اتباع مذهب دون البحث عن أدلة مباشرة يشكل تقليداً أعمى يضلل المسلمين. غير أنه رغم رفض السلفيين للمذاهب، فإن الطابع الحرفي لعقيدتهم يجعل حركتهم تشبه المذهب الحنبلي.

وبدلاً من الاعتماد على منظمات الحركة الاجتماعية لاستنساخ منهجهم وتوسيع الشبكة السلفية للمعاني المشتركة، أقام السلفيون جماعة حركة اجتماعية واسعة تستند إلى تشكيلة متنوعة من الآليات لنقل المعرفة. والآلة المسيطرة في هذا النقل هي العلاقة بين المريد والأستاذ، التي تمثل أهم رابطة اجتماعية في الجماعة السلفية. وبما أن الحركة السلفية تقوم على أساس الإشراف على نشر منهاج معين، فإن علاقة الأستاذ بالمريد هي قناة أساسية لرسالة الحركة، ورابطة بين مختلف الأفراد والمجموعات. وهذه العلاقة هي أيضاً مصدر لتوسيع الشبكة. وأثناء اندماج مزيد من الطلبة في الدروس، والاجتماعات، والتفاعلات غير الرسمية مع الأساتذة، فإنهم يتعلمون المزيد عن المنهج، فتتوسع شبكة المعاني المشتركة. وتشمل الآليات غير الرسمية الشائعة الأخرى الدوائر الدراسية المشكلة لمناقشة مطبوعات من تأليف باحثين صوفيين مختلفين، والخطب، والاجتماعات غير الرسمية. وحيثما تكون منظمات الحركة الاجتماعية السلفية نشيطة، فإنها تخصص بشكل نموذجي متكرر لفعاليات «ثقافية» تهدف إلى الترويج للمنهج السلفي، وخاصة لعروض المطبوعات. والمنظمات السلفية غير مركزية، وهي تمثل عادة مجموعات عنقودية من الأفراد يعملون على المستوى المحلي (بالرغم من أن هناك بعض الأمثلة على منظمات أكبر ولها قواعد أوسع). ونتيجة لذلك، فإنهم لا يعملون كمراكز سلطة واتخاذ للقرارات بهدف توجيه الحركة كلها. فمنظمات الحركة الاجتماعية يمكنها أن تساعد على استنساخ رسالة الحركة، ولكن شبكات المعاني المشتركة يتم خلقها في الغالب الأعم عن طريق التفاعلات الشخصية والأماكن غير الرسمية التي تنقل فيها القوانين التفسيرية.

الصراع بين الحركات

ليست الحركات الاجتماعية كيانات متماسكة متراصة. فهي ممثلة من قِبَل نشطاء مختلفين ووجهات نظر مختلفة ليس لأي منهم ـ أو منها ـ حدود مشتركة مع الحركة بكاملها. وبالرغم من أن التعاون شائع بين هؤلاء النشطاء، فإن الصراع شائع كذلك. وبالرغم من أن هناك في العادة توافقاً حول الأساسيات العامة لعقيدة الحركة أو قضاياها الأخرى ذات الصلة، فإن هناك أيضاً خلافات كثيرة حول دقائق التفاصيل وخطط العمل، مما يخلق تشتتاً وأصواتاً متعددة. وكما يجادل ماير زولد وجون مكارثي، فإننا «سواء أدرسنا الحركات الثورية، أم الحركات الاجتماعية الواسعة أم الضيقة، أم الحركات الدينية فسنجد منظمات أو مجموعات حركات اجتماعية متنوعة، مرتبطة بشرائح مختلفة من جماهير المؤيدين (من المؤسسات والأفراد على حد سواء)، تتنافس فيما بينها على الموارد، وعلى القيادة الرمزية، وتتشارك في التسهيلات والموارد في أحيان أخرى، وتطور مهمات مستقرة ومتفارقة، وتندمج أحياناً في ائتلافات لغرض آنّي مخصوص وأحياناً تشتبك مع بعضها بعضاً في حرب شاملة (1987، ص161).

وتعكس الحركة السلفية نمط التخالف الذي يَصِفُه زولد ومكارثي. فضمن الجماعة هناك توافق مشترك على المنهج الذي ينتج درجة معينة من «الإغلاق المعرفي»، حيث لا تعود المعتقدات الجوهرية موضع تساؤل (جيرلاش وهاين 1970، ص161). غير أن التركيب المجزأ، والمشبك، والمتعدد الرؤوس للجماعة قد ولّد مصادر متعددة للسلطة لها وجهات نظر مختلفة حول الفهم السلفي «الصحيح» للسلوك والممارسة الدينية. فعلى عكس الحال في الحركات الرسمية، كالإخوان المسلمين، فإن القيادة والسلطة في جماعات الحركة الاجتماعية لا تستند إلى مواقع وأدوار مؤسسية. فليس هناك رئيس تنظيمي أو مرشد روحي. وبدلاً من ذلك، فإن الاعتراف بباحث أو قائد إنما تمنحه بشكل غير رسمي مجموعات من السلفيين ضمن الجماعة حالما تنمو للفرد سمعة من خلال الدروس، والأحكام الدينية، والتفاعلات الاجتماعية.

غير أن عملية الاعتراف عملية ذاتية من التقدير الفردي والتقويم، وتَشَكّل السمعة التي تؤدي إلى ظهور مصادر متعددة للسلطة. فالأفراد السلفيون لا يتفقون على تسلسل

هرمي للعلماء الباحثين. وفي كثير من الأمثلة ينقلون ولاءهم من باحث إلى آخر. وهذا يخلق درجة من التنافس بين الباحثين ـ حيث يسعى كل منهم لكسب جمهور أوسع وسمعة أقوى — وهي منافسة كثيراً ما تظهر في المجادلات والهجمات الشخصية الهادفة إلى تقويض شرعية الآخرين. وتكتسب هذه التفاعلات حساسية دينية عالية، لأن السلفيين يعتقدون بأن هناك حقيقة دينية دقيقة واحدة فقط، كما أوضحها النبي محمد ﷺ. ونتيجة لذلك فعند الاختلاف يكون هناك عالم واحد فقط (إن وجد أي عالم) يحكم عليه بأنه يملك الفهم «الصحيح». وهكذا فإن انعدام القيادة المركزية في الحركة السلفية يخلق حركة متدفقة عرضة للتفتت والخلافات الداخلية.

وفي الحركات التي يتشارك نشطاؤها في منظور عقائدي مشترك كالحركة السلفية، فإن التنافس الداخلي كثيراً ما يحدث حول اعتبارات تكتيكية مؤقتة[5]. فالنشطاء إذ تحركهم عقيدة مشتركة فإنهم كثيراً ما يفترقون حول كيفية تحقيق أهداف المجموعة والتحول الاجتماعي. فهناك حلول ممكنة كثيرة لأي اهتمام معين للحركة. وتعدد الخيارات يخلق إمكانية التخالف، والتفتت ضمن الحركة. وهذا شيء كثيراً ما يأخذ شكل انشقاقات بين المعتدلين الساعين إلى تغيير تدريجي من خلال وسائل غير عنيفة، ومجموعة أصغر من المتصلبين الذين يعتنقون العنف كآلية للنجاح السريع.

وفي صفوف السلفيين فإن أكثر الصراعات تواجداً هو الجدل حول استخدام العنف كتكتيك لإحداث التحول الديني، وهذا الجدل فتت الجماعة السلفية إلى مجموعتين كبيرتين[6]. فالجهاديون، مثل أسامة ابن لادن، يؤمنون بشن الجهاد ضد الولايات المتحدة (وكذلك ضد الحكومات المسلمة التي يعدّونها «غير إسلامية»). وهم ينفذون عمداً منهجاً سلفياً بتحديد أدلة دينية لإضفاء الشرعية على نزاعات، وأعمال، وقرارات معينة[7]. وعلى عكس ذلك، فإن السلفيين الإصلاحيين يعطون الأولوية لتكتيكات أقل عنفاً لإحداث الإصلاح، مثل الوعظ، والنشر، والدروس. ولقد ولّدت الخلافات التكتيكية بين هاتين المجموعتين صراعاً قاسياً مريراً حول الترخيص بالجهاد الذي شقق الحركة منذ انتهاء الحرب على الاتحاد السوفيتي في أفغانستان. فقد أدت التجربة الأفغانية إلى جعل المجاهدين السلفيين أصوليين متشددين يحاولون تصدير التبرير الديني للحرب إلى سياقات جديدة وأعداء جدد.

ومن جهة أخرى، فإن السلفيين المتجهين إلى الإصلاح حشدوا قواهم لشجب الأعمال العسكرية الواسعة على أيدي مقاتلين مسلمين. وبدلاً من ذلك يقترح الإصلاحيون بذل جهد مركز للترويج للفكر السلفي قبل شنّ الجهاد، الذي لن يصبح ملائماً إلا بعد مرحلة طويلة جداً.

ويشجب أعضاء كل واحدة من هاتين المجموعتين السلفيتين أعضاء المجموعة الأخرى ويتحدون «أوراق اعتماد» (أي مؤهلات) معارضيهم ضمن الحركة. فعن طريق الإنترنيت، وتشكيلة منوعة من المطبوعات والخطب العامة يهاجم الجهاديون والإصلاحيون بعضهم بعضاً ويتهمون خصومهم بالانحراف عن صراط الإسلام المستقيم. وكثيراً ما يسمي الإصلاحيون الجهاديين «خوارج العصر الحديث» (كان الخوارج أول طائفة إسلامية)، و«قطبيين» (أي أتباع سيد القطب)، وذلك في محاولة لنزع الشرعية عن تفسيرات السلفيين الجهاديين(8). ومحاولات نزع الشرعية هذه كثيراً ما تشمل اتهامات للمؤهلات العلمية للزعماء الجهاديين الذين يُعلَنُ عنهم بأنهم جهلة ولا معرفة لهم. ففي مقابلة مع المؤلف، على سبيل المثال، أصرّ الباحث الإصلاحي البارز اسماعيل الهلالي بصلابة على أن أبا قتادة غير ذي صلة، ولا أهمية له، بالرغم من أن أبا قتادة، الشيخ الجهادي المتشدد، يعدّ أحد أهم علماء شبكة القاعدة (عمان، الأردن، 2 نيسان / إبريل، 1997). وأبو قتادة مقره في لندن، وقد عمل كقائد روحي بارز للجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر حتى انفجار مذابح المدنيين الأهلية في منتصف تسعينيات القرن العشرين وأواخرها. وقد وصل نفوذه المؤثر إلى عدد من السلفيين المتشددين في جميع أنحاء العالم. وكان تفسير أبي قتادة للجهاد هو السبب الذي جعل الهلالي ينبذه، لأنه يعدّ هذا التفسير سوء قراءة ناجماً عن الجهل بالمصادر الإسلامية.

وكثيراً ما يشجب الجهاديون أنفسهم معارضيهم الإصلاحيين بعدّهم «مشايخ السلطة»، مما يشير ضمناً إلى ارتباط خبيث بين إشراف الأنظمة أو سخائها وبين معارضة الإصلاحيين للعنف. وكثيراً ما تلصق بالإصلاحيين تهمة كونهم أدوات في أيدي الأنظمة غير الأخلاقية، التي تشتريهم كي يحموها من غضب المسلمين الحقيقيين. كما أن الجهاديين يتهمون الإصلاحيين البارزين، ومنهم الباني، بأنهم

يجهلون القضايا الراهنة، وبذلك فإنهم غير مؤهلين لإصدار الأوامر والقرارات، والحكم على الترخيص بالجهاد، حتى ولو كان لديهم فهم محترم للدين عموماً.

وبينما يعمل السلفيون لتشجيع شبكة من المعاني المشتركة، فإن هناك خلافاً عميقاً حول تفسيرات الخطط التكتيكية والجهاد. وهذا الخلاف ـ والتفتت الناجم عنه ـ يتفاقم بسبب الطبيعة اللامركزية للنشطاء القائم على الشبكات، ما دامت لا توجد سلطة تنسيق قادرة على فرض التفسيرات أو المقاييس. فالعلماء الأفراد لكل منهم أتباعه. ونظراً لأنهم يعتقدون أن هناك فهماً صحيحاً واحداً فقط لأي نقطة مطروحة، فإن كل واحد منهم يعتقد أن تفسيره هو الذي يمثل الصراط المستقيم، بينما يعكس الآخرون جهلاً ونقص معرفة بالدين. والنتيجة أن الجماعة تتكلم بأصوات متعددة، وخاصة عندما يصل الأمر إلى موضوع العنف.

السلفيون والتجربة الأفغانية

قبل الحرب في أفغانستان، لم يكن هناك جدل في العالم الإسلامي حول الاستخدام المعاصر للعنف والجهاد في الإسلام. ومن المؤكد أن بعض المجموعات المتشددة مثل الجهاد الإسلامي قد أصدرت مواد مطبوعة تبرر الاغتيال وأشكالاً أخرى من العنف. ولكن هذه التبريرات رفضها معظم الإسلاميين، وظل عددها ومدى تأثيرها محدودين[9]. غير أن الحرب في أفغانستان قد جعلت الدول (كالسعودية مثلاً) والأفراد الإسلاميين يركزون بشكل مستفيض على إيجاد مبرر ديني لحرب معاصرة يمكنها أن تسهل الدعم الإسلامي وتحشد المتطوعين لمقاتلة الاتحاد السوفيتي.

وأثناء مراحل الحرب الأولى، فإن الفرقة العربية الصغيرة التي ذهبت للقتال جابهت صعوبة في اجتذاب متطوعين من الشرق الأوسط. وكان التمنع عن التطوع يعود جزئياً على الأقل إلى الاعتقاد القوي لدى كثير من العرب المسلمين بأن أي جهد عسكري يجب توجيهه لمقاتلة الوجود الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية وفي القدس. وبالإضافة إلى ذلك، كان المتشددون يريدون أن يركزوا أولاً على مقاتلة الأنظمة

العربية الحاكمة. وكان مما ضاعف صعوبة العثور على متطوعين أنه لم تكن هناك سوى مطبوعات حديثة قليلة حول المبررات الدينية المناسبة لحرب معاصرة كالحرب في أفغانستان، لأن المجادلات الإسلامية التقليدية الكلاسيكية كانت تركز في غالبيتها السائدة على الوسائل المشروعة في الحرب وليس على أسباب شن الحرب.

غير أن الدعوة إلى «الالتحاق بالقافلة» تنامت مع الدعم المالي من دول الخليج وجهود «العرب الأفغان» الذين كانوا يعتقدون بأن الحرب واجب ديني. وكانت هناك منظمات ناصرت الدعوة إلى حمل السلاح وموّلت عدداً كبيراً من المدارس الدينية ومعسكرات تدريب المتطوعين العرب في باكستان. وقد امتدت هذه المناصرة لتشمل دعم منظمات محلية مثل «أهل الحديث» في كل من باكستان وأفغانستان، وأقامت عدداً كبيراً من المدارس التي يوجهها السلفيون، وجندت بشكل فعال مقاتلين سلفيين من بلدان الخليج. وهذه المراكز الروحية والتدريبية العسكرية ساعدت على رعاية انتشار المنهج السلفي في صفوف العرب المتطوعين حديثاً؛ وكان لهذه المؤسسات الاجتماعية تأثير كبير على الفهم الديني لدى ألوف من المتطوعين العرب من غير بلدان الخليج، ولاسيما من الجزائر ومصر، الذين عادوا إلى أوطانهم في آخر الأمر وقد تشبعوا بمبادئ الفكر السلفي فصمموا على قيادة انتفاضات إسلامية ضد أنظمة الحكم العربية[10]. كما أن انتشار الفكر السلفي في المؤسسات الدينية المحلية قد عززه اشتراك المجاهدين السلفيين السعوديين، الذين كانت تتألف منهم أكبر مجموعة وطنية من المقاتلين العرب في الحرب[11]. كما أن المنظمات والمجموعات السلفية، مثل جماعة أبي سياف، وجماعة الدعوة استخدمت صلتها الروحية العقائدية لجمع ملايين الدولارات للعمليات السلفية[12].

وكان التبرير الديني الكامن وراء المشاركة العربية في تلك الحرب قد أقيم على يد عبد الله عزام، الفلسطيني المتخرج من جامعة الأزهر، الذي بعث الدعوة إلى الجهاد التي اجتذبت آلاف المتطوعين من الشرق الأوسط. والسلفيين الجهاديين يعدّونه حجر الزاوية في الحركة الجهادية المعاصرة. وكان لكتاباته أثر كبير على التصورات الخاصة بأسباب الحرب وواجبات الجهاد بين السلفيين. وهو أثر دعمه موقعه الاستراتيجي في الشبكات الدولية المناصرة للمجاهدين.. وهو موقع عززته

قيادته في مجلس التنسيق الإسلامي في بيشاور، الذي كان يقدم الخدمات الاجتماعية للمجاهدين، ويعمل كمرسل للمتطوعين العرب. وقد اغتيل عزام في آخر الأمر بسيارة مفخخة بقنبلة في بيشاور في عام 1989؛ وهو يعدّ من شهداء الحركة الجهادية.

وفي تبرير شرعية الجهاد في أفغانستان، أوضح عزام الخطوط الرئيسة لنوعين من الجهاد ضد الكافرين: النوع الأول هجومي يتم في أرض العدو عندما لا يكون العدو منهمكاً في التجمع والحشد لمهاجمة المسلمين؛ والهدف منه هو إقامة حدود قوية، وإرسال جيوش بين الحين والآخر لمناوشة الكافرين وإقلاقهم. وحسب رأي عزام، فإن هذا النوع من الجهاد مسؤولية جماعية، أي فرض كفاية. أي أنه إذا أدت المهمة مجموعة، فإن باقي المسلمين يعفون من أدائها. أما النوع الثاني فهو جهاد دفاعي لحماية الأراضي الإسلامية وسكانها المسلمين. والواجب الديني في هذا الجهاد فردي، أي أنه فرض عين على جميع المسلمين يعادل الواجبات الإسلامية الأخرى مثل أركان الإيمان الستة. فالواجب يقع في بادئ الأمر على المسلمين الأقرب إلى العدو. فإذا لم تكن تلك المجموعة قادرة على دحر العدو فإن الالتزام يتسع إلى أقرب مجموعة إسلامية تالية. والقرب الجغرافي للمشاركة الواجبة يتسع عندما يتضح أن العدو لا يمكن دحره فعلياً حسب الظروف القائمة. فإذا اشترك في الجهاد عدد من المسلمين أقل من اللازم لصدّ العدو، فإن المجتمع الإسلامي كله يكون آثماً. ومن الواضح أن الجهاد في أفغانستان قد عرّفه عزام بأنه غزو لأرض إسلامية من قبل قوة من الكافرين، وهكذا فقد كان له صدى في أوساط كثير من المسلمين في العالم العربي باعتباره جهاداً عادلاً[13].

إن إضفاء عزام للشرعية على المشاركة الإسلامية في الحرب الأفغانية قد لقي تأييداً واسعاً في البلدان الإسلامية، حيث تسامح الزعماء والنشطاء المسلمون على حد سواء مع الحجة المؤيدة للجهاد. وعلى وجه الخصوص فقد ابتهج الإسلاميون المتشددون بفرصة بعث الجهاد كمكوّن جوهري أساسي للواجب الديني. وهذه العاطفة ينطوي عليها تصريح أدلى به عمر عبد الرحمن، الزعيم الروحي السلفي الذي يمضي حالياً مرحلة حكم بالسجن المؤبد في الولايات المتحدة لتورطه عام 1993 في نسف المركز التجاري العالمي. فقد قال عندئذ: «عندما نهض الأفغان وأعلنوا الجهاد ــ بعد أن كان

الجهاد ميتاً منذ زمن طويل ـ فإنني لا أستطيع أن أخبرك بمدى افتخاري» (روبين 1995، ص187). وإن دعوة عزام إلى الجهاد تعتمد عليها حالياً مجادلات الجهاديين السلفيين، وهي تشكل هياكل فهمهم لواجب الجهاد.

تحويل الجهاد إلى ما وراء أفغانستان

ولقد استمرت الدعوة إلى الجهاد الدفاعي لحماية السكان المسلمين تحدث صدىً في صفوف الجهاديين السلفيين زمناً طويلاً بعد انسحاب السوفيت من أفغانستان. وراح العرب الأفغان السلفيون يبحثون عن أماكن جديدة للقتال. فقد جادلوا بأنه بالرغم من تحرير أفغانستان من الاتحاد السوفيتي، فإن الدفاع عن الإسلام لا يزال باقياً كواجب فردي لأن الكفار حول العالم ما يزالون يقمعون السكان المسلمين، حتى في الشرق الأوسط، وهكذا فإن الجهاد يعدّ عملية مستمرة لتحرير المسلمين على صعيد عالمي، فيما يمكن تسميته «بالجهاد الإلزامي المتنقل» (رويْ 1999).

وبعد مدة قصيرة من سقوط كابول في الحرب في أفغانستان، فكّر السلفيون العرب في شن جهاد في الفلبين أو كشمير كجزء من المسؤولية الفردية عن حماية البلدان الإسلامية وسكانها. ولكن الإحساس بالضرورة العاجلة الناجمة عن التطهير العرقي في البوسنة في أعوام 1992 - 1995 أعاد توجيه الجهود إلى جمهورية يوغوسلافية السابقة. فتشاور أبو عبد العزيز (الملقب بارباروسا بسبب لحيته الحمراء) مع مشاهير علماء السلفيين، الذين وافقوا على أن الحرب في البوسنة صارت التزاماً فردياً. وهكذا قاد أبو عبد العزيز مجموعة جديدة من المقاتلين السلفيين إلى داخل البوسنة كانت تتكون في بادئ الأمر من جهاديين متنقلين مقرهم في أفغانستان وباكستان. وعندما زادت الأنظمة العربية قمعها للإسلاميين المتشددين، وخاصة في مصر والجزائر، انضم إلى الجهاديين المتنقلين سلفيون متشددون آخرون كانوا يسعون إلى الهرب من أجهزة المخابرات المحلية. وانضم آخرون إلى القتال أيضاً من أجل تعزيز مهاراتهم وتدريباتهم القتالية قبل أن يعودوا إلى الشرق الأوسط.

ولقي الجهاد الجديد دعماً من العمل السلفي الدعوي الذي تموله بلدان خليجية أخرى؛ وكان التمويل التبشيري يشمل مساعدة المراكز الدينية المحلية على تعزيز نشر المطبوعات والعقائد السلفية. وعلى وجه الخصوص، فإن مركز ترافنيك الإسلامي تلقى تمويلاً وكتباً إسلامية، وأوصى زواره في آخر الأمر باقتناء كتيب عنوانه **أفكار علينا أن نصححها** كانت قد طبعته اللجنة الدعوية السلفية للبوسنة والهرسك التابعة للمنظمة الكويتية لبعث التقاليد الإسلامية[14].

أما المعركة الآتية للجهاد المتنقل فقد وقعت في الشيشان، فشغلت الروس بزجهم في قتال ضد أتباع ابن لادن وغيرهم من المنتمين إلى الشبكة السلفية العالمية. على الرغم من أن الانتفاضة في الشيشان قد تبنّت في بادئ الأمر هويّة إسلامية كطريقة للتوحيد ضد الروس (شبيهة بالإستراتيجية الجزائرية للتعبئة والحشد ضد الفرنسيين)، فإن السلفيين سرعان ما انضموا إلى الحرب وحاولوا الترويج لنوعية إسلامهم المتشدد. وسرعان ما أصبحت الشيشان منارة للسلفيين الساعين إلى الاستمرار في الجهاد الدفاعي، كما اشترك في القتال في منتصف تسعينيات القرن العشرين فصائل من العرب الذين عززتهم تجارب المعارك في أفغانستان، والبوسنة، وباكستان وغيرها.

وأدى التدفق السريع للمقاتلين العرب إلى تحدي هيمنة الزعماء الدينيين المحليين وخلق احتكاكاً بين مختلف المجموعات الإسلامية في الشيشان، وخاصة عندما تضاءلت حدة القتال. وفي منطقة تسودها الممارسات الصوفية، فإن العقيدة السلفية للمجاهدين العرب راحت تتناقض تناقضاً مباشراً مع أنماط الفهم المحلية للإسلام، وتثير التوتر بين الشيشان وحلفائهم العرب. ويوضح هذا الأمر أحمد خاجو قادريوف، مفتي الشيشان ـ إشكيريا بقوله: «جاءت إلينا فصائل من المتطوعين [السلفيين] من البلدان العربية أثناء الحرب في الشيشان. وكانت هذه الفصائل جيدة التسليح جداً، ولهذا السبب فقد انضم إليهم مواطنو الشيشانيون بسهولة. وتم تعريف كثير من هؤلاء المواطنين بهذه التعاليم، ثم بدؤوا يحاولون تعليمنا، زاعمين أننا نشوه الإسلام»[15] ولم ينجح الحوار بين الزعماء الدينيين الشيشان والمقاتلين السلفيين، مما أدى إلى صدامات طائفية وصراع داخلي.

وأدى إرغام الروس على الانسحاب م الشيشان إلى تشجيع أكثر للسلفيين الجهاديين، الذين صدروا الثورة إلى داغستان المجاورة. وكانت التقارير عن تواجد سلفي في داغستان قد بدأت تظهر مع بداية إعادة الهيكلة التي عرفت باسمها الروسي (البريسترويكا)، عندما جاء إلى المنطقة وعّاظ من العالم العربي لأول مرة. وقد تعزز هذا التواجد المبكر بتدفق شباب داغستانيين تعلموا في مدارس يسيطر عليها السلفيون، الذين أعطوهم حوافز مالية وشجعوهم على العودة إلى داغستان. وعادت مجموعات من السلفيين الداغستانيين الذين كانوا قد قاتلوا في الشيشان إلى بيوتهم عام 1996، وأوضحوا أنهم ينوون إقامة دولة إسلامية. وعلق سلفي شاب منهم بلهجة من التحدي بقوله: «لقد دحر الشيشان الروس. وجاء دورنا الآن كي نقاتل من أجل دولة إسلامية»[16]. ولقي القتال دعماً من الملاّ بقاء الدين، الزعيم الروحي للحركة السلفية في داغستان، الذي أعلن في بادئ الأمر أن داغستان ستظل في روسية فقط إذ أصبحت روسية دولة إسلامية. وأدت العواطف الوطنية المتنامية إلى تحريك مزيد من التدخل الروسي. فقام السلفيون بالتعبئة للجهاد بقيادة أفغاني عربي من الأردن يدعى خطاب كان محركاً مؤثراً للحرب في الشيشان. وبعد الحرب أقام علاقات دم مع الداغستانيين بزواجه امرأة من قرية كاراماكي الجبلية التي أصبحت فيما بعد مركزاً للنشاط السلفي، وأعلنت نفسها إمامة مستقلة في عام 1998[17]. وعلى مدى سنوات أقام خطاب والسلفيون المتشددون قاعدة سلفية في المنطقة الوسطى من داغستان صارت تعرف على نطاق واسع باسم «الشيشان الصغيرة»[18].

وتوسع الجهاد المتنقل إلى بلدان ومناطق متنوعة أخرى كذلك، بما فيها أوزباكستان، وطاجيكستان، والفلبين، ومقدونية، والصين الغربية، وكوسوفو. ومن ثَمّ فحيثما وجد السلفيون سكاناً مسلمين مظلومين مقموعين، كان الجهاد يصير واجباً فردياً. ومن المؤكد أنه كانت هناك أولويات، مثل البوسنة والشيشان، ولكن الحركة السلفية الجهادية ولدت كثيراً من المجموعات المتشددة المصممة على الدفاع عن الجماعة الإسلامية عن طريق العنف في مواقع جغرافية متعددة. وتم استخدام دعوة عزام الأصلية للدفاع عن المجتمع المسلم في أفغانستان لتوسيع الجهاد بلا حدود،

مع تحريك الجهاد المتنقل إلى بلدان جديدة لمواجهة اضطهاد الكفرة. وخلقت هذه الحركة بدورها شبكة دولية واسعة من السلفيين الجهاديين الذين انضم كثيرون منهم إلى ابن لادن والقاعدة.

الجهاد في الداخل

وبينما انضمت فصائل كبيرة من السلفيين إلى الجهاد المتنقل، فإن نسبة كبيرة من الأفغان العرب عادوا إلى أوطانهم في تسعينيات القرن العشرين ليقودوا ثورات إسلامية ضد أنظمة الحكم في الشرق الأوسط. ولكن على عكس الدعم المرن بين السلفيين للجهاد الدفاعي ضد الغزو السوفيتي، فإن دعم مثل هذه الجهود المتشددة كان أكثر غموضاً، ما دامت تشكل انتفاضاً على أنظمة الحكم يتقبلها كثير من المسلمين بعدّها إسلامية بالاسم على الأقل. وبما أن الإسلام يرفض بوضوح الثورة ضد زعماء مسلمين فقد واجه السلفيون الجهاديون عقبة لاهوتية ضد إعطاء الشرعية للأعمال العنيفة في الداخل.

ومع وجود هذا التحريم، اضطر السلفيون إلى تركيب خطاب يوضح أن الزعماء العرب وأنظمتهم لم يعودوا مسلمين. وبذلك تنفتح إمكانيات الجهاد. ومن أجل ذلك راحوا يعتمدون على كتابات أحد علماء القرون الوسطى، تقي الدين أحمد بن تيمية، الذي كان إسهامه الفريد من نوعه في الفكر السلفي هو توضيحه لمفهوم الجهاد (فول 1991، ص353 - 354). وكان ابن تيمية يعيش أثناء الحروب الصليبية والغزوات المغولية وكانت تجربته مع المغول هي التي شكلت تفسيره للجهاد. وعندما غزا المغول المجتمعات الإسلامية، تعرضوا للإسلام حتى اعتنقوه في آخر الأمر. فواجه العلماء المسلمون مأزقاً عندما أسلم المغول حول ما إذا كانت الحرب ضدهم لا تزال تعدّ جهاداً، أم أنها صارت حرباً بين كيانين مسلمين، وفي هذه الحالة فإنها لا تعود جهاداً. وفي الفتوى حول المغول، اعترف ابن تيمية بأنهم يمارسون أركان الإسلام الخمسة، ولكنه تشكك في كون ذلك يجعلهم مسلمين حقيقيين. وكان التفسير السائد هو أن الشريعة تعدّهم مسلمين، بغض النظر عن أعمالهم، لأنهم يطبقون الالتزامات الإسلامية الأساسية. فأدخل ابن تيمية معياراً آخر لتقييم المسألة. وجادل أنه بغض

النظر عما إذا كان الشخص يتبع أساسيات الإيمان، فإنه إذا تخلى عن التمسك بأي جانب من جوانب الشريعة فإنه ينبغي عدّه بأنه لم يعد مسلماً. بل إن مثل هؤلاء الناس يصبحون كافرين لأنهم اعتنقوا الإسلام ولكن أعمالهم تخلت عن الإيمان(19).

إن عملية إعلان كون أنظمة الحكم في الشرق الأوسط هرطقية منحرفة تلصق بزعمائها كونهم غير إسلاميين يفرضون سلطتهم وسيطرتهم على مجتمعات إسلامية، وبذلك فإنها تتمشى مع حالات فهم الجهاد الدفاعي. ويذهب الخطاب الجهادي أبعد حتى من ذلك ويجادل بأن التأثير الغربي على الحكومات العربية عن طريق المساعدة الخارجية، وقروض صندوق النقد الدولي، والارتباطات العسكرية والتحالفات السياسية يجعل تلك الحكومات «دمىً» للغرب وحلفائه «الصهاينة» في الشرق الأوسط. وهكذا فإن الأنظمة العربية تعدّ معادلاً وظيفياً للمحتلين الأجانب. وهذا المنظور يضفي شرعية على الجهاد ضدها دفاعاً عن الإسلام. ففي الجزائر مثلاً بذل المتمردون الإسلاميون جهداً كبيراً كي يلصقوا بالحكومة تهمة كونها عميلة للفرنسيين مصممة على منع المجتمع من تحقيق إمكانياته الإسلامية بصورة كاملة. واستهدفوا التسلسل العسكري الهرمي على وجه الخصوص فاعتبروه «حزب فرنسة». كما أن السلفيين المتشددين يشجبون الحكام الآخرين كذلك، وهم يعدّون قرار السعودية بالسماح بدخول القوات الأميركية إلى المملكة أثناء حرب الخليج دليلاً على مثل هذه الارتباطات. وحتى الحكومة اليمنية التي ظلت زمناً طويلاً تنأى بنفسها عن إقامة أي علاقات قوية مع الغرب، اتّهِمَتْ بأنها تعمل كأداة للمصالح الأميركية عندما سمحت للقوات الأميركية بالعمل في اليمن في تسعينيات القرن العشرين.

وبتوجيه مثل هذه الاتهامات الخطيرة، أضفى السلفيون الجهاديون طابع اللامركزية على عملية التكفير. ففي الماضي كان البت فيما إذا كان شخص ما قد تخلى عن الإسلام محصوراً في الغالب الأعم بيد السلطات الدينية المركزية والمحاكم الشرعية ومرتبطاً بالدولة؛ ولكن السلفيين المتشددين اعتمدوا التكفير كسلاح مرن لاستخدامه ضد تشكيلة متنوعة من الأفراد والمؤسسات والأنظمة التي تعدّ غير إسلامية بموجب المقاييس السلفية. ويكمن الغموض في هذه المقاييس في عدم وضوح موقع عتبة الجهاد.

فبعض المجموعات المتشددة تجادل بأن أي تعدٍ أو تخطٍ منفرد يمكن أن يشكل ردّة، وهكذا فإن هذه المجموعات تستخدم التكفير بكثرة متهورة بلا حدود، حتى أثناء سعي السلفيين أنفسهم لتقليد النموذج الأصلي النقي للنبي. وفي مثل هذه الظروف، يصبح التكفير سلاحاً انتقائياً يتم التلويح به لإضفاء الشرعية على الهجمات ضد الذين يعدّون عقبات أمام الفكر والنشاط السلفيين. وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض فرادى المجموعات السلفية التي ليس لبعضها خبرة تذكر في دراسة الحديث راحت تعتمد إضفاء صفة الشرعية على الجهاد دون الأدلة الكافية التي يتطلبها المنهج السلفي.

وقد أصبحت لا مركزية التفكير وعواقبها العنيفة ظاهرة للعيان بسهولة أثناء الحرب الأهلية التي ابتليت بها الجزائر في تسعينيات القرن العشرين[20]. قد أطلقت الدعوة الأولية للجهاد رداً على إلغاء نتائج الانتخابات في كانون الثاني/ يناير عام 1992، عندما كانت جبهة الإنقاذ الإسلامية تستعد للسيطرة على البرلمان. أما عملية قمع الحركة الإسلامية التي تلت ذلك، وما صاحبها من اضطهاد للزعماء الإسلاميين وأنشطتهم على مستوى القاعدة الشعبية فقد اتهمها السلفيون بأنها حرب على الإسلام يخوضها وكلاء فرنسة في الجزائر. وقامت مجموعات واتجاهات متنوعة ضمن الحركة بالحشد والتعبئة لما كانت تراه جهاداً دفاعياً موجهاً ضد نظام الحكم القائم.

غير أن التفاهم المشترك على الأهداف المشروعة تلاشى بسرعة مع ظهور المجموعة الإسلامية المسلحة التي ميزت نفسها عن المجموعات الإسلامية الأخرى من خلال استعدادها لاستخدام أشكال مفرطة من العنف. وبينما كانت هذه المجموعة تضم في بادئ الأمر سلفيين جهاديين وجزائريين (أعضاء مجموعات إسلامية أكثر ميلاً للتوجه الوطني) معاً في محاولة لرعاية جبهة موحدة ضد النظام، ولكن التعاون سرعان ما تلاشى بسبب قضايا عقائدية. ففي عام 1994، تحرك السلفيون في المجموعة الإسلامية المسلحة ضد الجزائريين فقتلوا 140، من بينهم شخصيات إسلامية بارزة مثل محمد السعيد وعبد الرزاق رجام. فعززت المذبحة سيطرة الاتجاه السلفي ضمن التركيبة التنظيمية الفضفاضة للمجموعة المذكورة، التي كانت في الحقيقة مزيجاً من المجموعات السلفية ذات المستويات المختلفة من التمسك بالعقيدة[21].

وأدت لا مركزية التفكير إلى جعل المجموعة الإسلامية المسلحة تعدّ السكان المدنيين أهدافاً مشروعة في الجهاد، مما أدى إلى مذابح في منتصف التسعينيات. وفي عام 1996، صار عنتر زوابري أميراً للمجموعة الإسلامية المسلحة، فافتتح زعامته الجديدة بفتوى تدين أي شخص لا يقدم مساعدة مباشرة للمجموعة المذكورة، كما تبنّى حجة الجهاد الدفاعي بصورة مشوهة، زاعماً أن القرويين يؤيدون النظام بصمت، وهم بذلك يهاجون الإسلام، وجادلت المجموعة الإسلامية المسلحة بأن مثل هذا السلوك يجعل المواطنين مرتدّين، وبذلك فإن الشريعة توافق على جعلهم أهدافاً للجهاد[22].

وشملت الأهداف الأخرى لجهاد المجموعة الإسلامية المسلحة أجهزة الإعلام، والمدارس، والمواطنين الأجانب. فألصقت المجموعة بأجهزة الإعلام تهمة كونها امتداداً للنظام، فهي بالتالي أداة هجومية لقمع الإسلام. وفي بيان صادر عام 1995، أوضحت المجموعة المذكورة هذا الرأي: «إن النظام المرتد المتعفن لم بتوقف عن استخدام أجهزة الإعلام المرتزقة للتغطية على جرائمه وتبرير عدوانه. وقد أدى ذلك إلى تحويل كل مخارج الأجهزة المكتوبة، والمرئية، والمسموعة إلى أداة للعدوان تنشر الأكاذيب والإشاعات»[23]. وقد استخدمت معايير مماثلة لتبرير الهجمات على المدارس. وبما أن معظم المدارس في الجزائر تسيطر عليها الدولة، فإن المجموعة الإسلامية المسلحة قد استنتجت حسب منطقها بأنها مؤسسات غير إسلامية مصممة لدعم نظام كافر. وزعمت المجموعة أنه «بموجب الشريعة لا يسمح للمرء بالعمل في مؤسسات تابعة للحكومة أو لحلفائها، وخاصة في المدارس، حيث المناهج التعليمية «مناقضة للإسلام»[24]. وفي الشهرين الأخيرين من عام 1994، قتل ثلاثون من المدرسين ومدراء المدارس، وتعرضت 538 مدرسة لهجمات بالحرائق. وبحلول نهاية عام 1994، كانت فصائل المجموعة الإسلامية المسلحة قد اغتالت 142 معلماً. أما المواطنون الأجانب فكانوا يعدّونهم عملاء مرسلين لتقويض الجهاد والإسلام. وقد قتلت فصائل المجموعة الإسلامية المسلحة مبشرين كان منهم سبعة رهبان فرنسيين لاترابيّن كاثوليك قطعت رؤوسهم عام 1996 في عرض وحشي للعنف. وفي كل هذه

الحالات تذرعت الفصائل المذكورة بحجج جوفاء سطحية من الشرعية الدفاعية كما تم تكييفها من الدعوة إلى حمل السلاح في أفغانستان.

وعلى الرغم من إدانات السلفيين الجهاديين الآخرين، الذين اتهموا فصائل المجموعة الإسلامية بتجاوز الحد وإساءة تطبيق المبادئ الإسلامية بتذبيحهم للسكان المدنيين، فإن لا مركزية التكفير قد جعلت تلك الفصائل المفرطة العنف تواصل عهدها الإرهابي. وهكذا فإن عمر أبا قتادة (الزعيم الروحي السابق لهذه المجموعة والمقيم في المملكة المتحدة)، ومحمد مصطفى المقري (المعروف بأنه مرشح قيادي لخلافة عمر عبد الرحمن كقائد روحي للجمعية الإسلامية في مصر) وغيرهما من شخصيات السلفيين الجهاديين سحبوا تأييدهم للمجموعة عندما اتضح لهم نطاق عنفها (أحد شركاء قتادة، في مقابلة مع المؤلف في عمان بالأردن، عام 1996). وقيل بأنه حتى أسامة ابن لادن قد شجب أعمال المجموعة الإسلامية المسلحة، وفضّل بدلاً من ذلك أن يؤيد حركة سلفية جديدة أسسها حسن حطاب، القائد السابق للمجموعة وأطلق عليها اسم «الجمعية السلفية للدعوة والقتال». وفي أيار / مايو عام 1998، قدم ابن لادن تمويلاً لقمر الدين خربان، زعيم الأفغان الجزائريين لحشد التأييد للقاعدة عن طريق الشبكات الأوروبية. وفي محاكمة في تيزي أوزو، زعم محمد بارشيد، وهو أمير مقرب من حطاب، في شهادته، أن ابن لادن قد وعد بتقديم الدعم التعبوي والمالي للحركة الجديدة لأنه كان يشعر بأن المجموعة قد «ضلت سبيلها». ويشاع بأن ابن لادن قد اقترح اسم المجموعة السلفية الجديدة[25].

وعند نهاية التسعينيات، تسارعت الخلافات في صفوف السلفيين الجهاديين في الجزائر حول قضايا التكفير والسلوك الملائم في الحرب، مما أدى إلى خلق حركات انفصالية وجماعات منشقة. كما أن الخلافات حول الترخيص بقتل المدنيين على وجه الخصوص أدت إلى صدامات داخلية خطيرة عندما راحت مجموعات مختلفة تتهم غيرها بالهرطقة. وهكذا فقد استعمل التكفير حتى داخل الحركة السلفية لشجب المجموعات ذات الآراء المفترقة عنها في مسألة الجهاد. وبالإضافة إلى حركة حطاب، راحت تظهر حركات سلفية الأسس لمقاتلة المجموعة الإسلامية المسلحة ووصمها بالهرطقة. وكان من بينها «الحركة الإسلامية لنشر العقيدة والحرب المقدسة»

و«المخلصون للعهد». وقد وعدت هذه المجموعات بمتابعة جهاد دفاعي مشروع ضد النظام، مع الاستمرار بمقاتلة المجموعة الإسلامية المسلحة وفظائعها في الوقت ذاته. وهكذا فإن الجهاد في الداخل، الذي كان في بادئ أمره هجوماً موحداً على نظام الحكم، انحرف عن طريقه بسبب لا مركزية التكفير، مما أدى إلى عنف ضد جماهير الناس الواسعة، وفي داخل الجماعة السلفية الجهادية نفسها.

على الرغم من أن الحرب الأهلية الجزائرية تقدم حالة سافرة لدراسة العنف السلفي ولا مركزية التكفير، فمن المؤكد أنها ليست المثال الوحيد «للجهاد في الداخل». وعلى سبيل المثال في اليمن فإن السلفيين الذين يعملون في عدن قد شنّوا صراعاً عنيفاً ضد النظام وضد ما يسمونه «السلوك غير الإسلامي» في المجتمع. وقد شمل هجومهم محاولة لفرض سيطرتهم على المدينة، وهجوماً على المزارات في المسجد الهاشمي عام 1994، وكذلك تشكيلة متنوعة من الصدامات العنيفة الأخرى مع قوات الحكومة، وقع كثير منها عام 1998[26]. كما أعلن المقاتلون الأفغان العرب السابقون عن تشكيل المجموعة الإسلامية المناضلة، وهي مجموعة يقال إن أساسها سلفي وأنها تعمل في الشمال الشرقي والشمال الغربي من ليبية، كما قيل بأنها اشتبكت مع قوات القذافي خلال التسعينيات. وفي الأردن ظهرت عدة مجموعات سلفية عنيفة في أواخر الثمانينيات وفي التسعينيات، من بينها مجموعات مرتبطة بالجهاديين السلفيين ذوي الشهرة الدولية مثل أسامة ابن لادن، وأبي قتادة، وأبي محمد المقدسي، وهو فلسطيني يعيش في الأردن، وقد عمل كملهم روحي لانفجار القنابل الذي وقع في الرياض بالسعودية في تشرين الثاني / نوفمبر عام 1995، وأدى إلى مقتل خمسة أميركيين وهنديّين[27]. وفي مصر فإن الجمعية الإسلامية الملهمة سلفياً شنت صراعاً منخفض الكثافة والشدة ضد نظام مبارك طيلة التسعينيات فأدى إلى مصرع أكثر من ألف وثلاث مئة.

الخطاب الإصلاحي المعاكس حول الجهاد

وبالرغم الشعبية المتزايدة للبلاغة الخطابية المتسامحة مع الجهاد المتنقل والجهاد في الداخل ضد أنظمة الحكم غير الإسلامية، فإن الحركة السلفية العابرة للقومية

ليست موحدة الرأي بشأن العنف. فضمن الجماعة السلفية توجد أصوات منشقة قوية تمثل خطاباً معاكساً عن الجهاد له علاقة بالفكر الجهادي في مصادر إلهامه، ولكنه مختلف في تأكيده وفي تفسيره. وتمثل هذه الخلافات معركة داخلية حول خطاب الجهاد والحرب المشروعة، حيث يحشد كل جانب الخطاب البليغ، والأدلة، والعلماء والباحثين لتأييد قضيته.

وبالنسبة للسلفيين الإصلاحيين، فإن هناك قلقاً عظيماً من كون المجتمع الإسلامي غير مستعد للاشتباك في جهاد ضد أنظمة الحكم العربية القائمة أو ضد الولايات المتحدة. وليس الأمر هو أن الجهاد مرفوض كتكتيك للتحول الديني؛ بل إن الإصلاحيين يعتقدون أن هناك حاجة للمرور بعدة مراحل مسبقة قبل السماح بالجهاد[28]. ونقطة النزاع المركزية في الخطاب الإصلاحي المعاكس حول الجهاد هي أنه ما لم يتبع المسلمون صراط الإسلام المستقيم والمنهج السلفي، فإنهم لن يتمكنوا من الاشتباك في جهاد ناجح، ما دام الله لا يكافئ سوى المؤمنين الحقيقيين. فنقص النشر السلفي الفعال، وما يصحب هذا النقص من انقسامات في داخل المجتمع الإسلامي يخلق ضعفاً يمنع الجهاد الناجح ضد البلدان الغربية، ولاسيما الولايات المتحدة. ولذا فإن أي تحرك قبل أوانه نحو استخدام العنف محكوم عليه بالفشل المحتوم. والواقع أن بضعة إصلاحيين مشهورين قد استخدموا أفغانستان مؤخراً كمثل على الفشل، لا النجاح. فهم يجادلون أنه بعد طرد السوفيت تشتت المسلمون وراحوا يعانون من صدامات طائفية وانشقاقات في حرب أهلية عكست انقسامات وانعداماً في الوحدة في المنهج السلفي. ويستنتج الإصلاحيون بأن مسلمي أفغانستان لم يكونوا جاهزين روحياً للاشتباك في جهاد[29].

إن من المتصور أن ضعف السلفيين وعجزهم عن الاشتباك في جهاد فعال ينبع من مصادر عديدة. فأولاً: يعتقد السلفيون الإصلاحيون أن المجتمع المسلم لا يزال منقسماً، وضعيفاً، وحائداً عن المنهج السلفي. ونتيجة لذلك فإنه لا يستطيع التحضير للجهاد بطريقة مناسبة، لأنه ينقصه الإعداد الروحي. وفي مناقشة بين محمد ناصر الدين الباني، الذي هو واحد من أشهر السلفيين الإصلاحيين المحترمين، وبين عضو

من الجهاد الإسلامي المصري اشتكى الباني: «إننا نلاحظ أن المجاهدين يدعون أي أحد كان من المسلمين إلى الانضمام للقتال، وعندما يذهبون ليقاتلوا يجدون خلافات فيما بينهم في قضايا إيمانهم وفي أساسيات الإسلام. فكيف يستعد هؤلاء الناس للجهاد وهم لم يفهموا بعد ما هو الفرض الملزم لهم من العقيدة؟!»[30] فالإصلاحيون يعتقدون أن الوحدة في الجهاد لن تدوم وأن المسلمين لن يبقوا متحدين إلا عندما يتفقون على الإيمان الصحيح كما هو مفهوم في المذهب السلفي. وعند هذه النقطة فقط يصبح النصر مكافأة حتمية من الله للمجتمع المؤمن.

وعندما يؤخذ في الحسبان السياق الحالي لعدم الإيمان، والممارسات الدينية المنحرفة، والضعف، فإن الإصلاحيين يرون أن المرحلة الضرورية الأولى على طريق الجهاد الحق تنطوي على التربية (التعليم وتشجيع الممارسات الإسلامية الصحيحة اللائقة)، والتصفية. وهكذا فإن التغيير يبدأ على مستوى الفرد، والتحول الشخصي دون استعمال العنف. والأمل هو أن التغير الديني سيحول المجتمع عن طريق الأفراد الذين يتبنون المنهج السلفي. وكما يجادل علي حسن الحلبي، أحد طلبة الباني السابقين: «إذا كان المسلمون يرغبون في الخير، والوحدة، والتمكين لهم في الأرض فإن عليهم أن يجعلوا أساليبهم وتصرفاتهم تشبه ما كان عند سلف هذه الأمة، وأن يبدؤوا بتغيير أنفسهم. ولكن العاجز عن تغيير نفسه لن يكون قادراً على تغيير أسرته، دع عنك تغيير الأمة (1995 ب، ص16).

ويعقد الإصلاحيون قياسات تشبيهية مع المراحل المبكرة من نزول الوحي الإلهي، عندما كان تركيز الرسالة الإسلامية على نشر الدعوة وليس على الجهاد. فمجتمع اليوم يُشبَّه بالمجتمع الإسلامي المبكر، حيث كان المسلمون محاطين ببقايا الجاهلية. ففي تلك المرحلة الأولى، كان محمد يصرف وقته في الوعظ ودعوة الناس إلى الإسلام، وليس في القتال. وكما يجادل الباني، فإن «التاريخ يعيد نفسه. فالجميع يدّعون أن النبي هو القدوة والنموذج لهم. فقد أمضى نبيّنا النصف الأول من رسالته في الدعوة، ولم يبدأها بالجهاد.»[31] ويجادل الإصلاحيون أنه بدلاً من شن الحرب ينبغي على المسلمين أن يقتدوا بالنموذج المبكر لما فعله النبي، «ويدربوا الناس على

فهم المذهب السلفي الصحيح، الخالي من الأساطير والهرطقات، وأن... يعلموهم الأخلاق الحميدة بحيث يظهرون بقاعدة عريضة تزيّن هذا الدين لبني البشر»[32] وهكذا فإن الجهاد يُعدّ هو المرحلة الأخيرة في التطور التي لا يتم الوصول إليها إلا بعد أن يكون المجتمع الإسلامي موحداً وقوياً؛ وليست هذه بالتأكيد هي الشروط والظروف المتوافرة اليوم.

وهناك مصدر ثانٍ للاعتراض على استخدام العنف بين الإصلاحيين، وهو مستمد من الاعتقاد بأن شن جهاد قبل أوانه، وقبل استكمال تطهير المجتمع المسلم سوف يولّد ردود فعل قياسية تجعل حتى عملية النشر الأساسية صعبة، وهذا شيء يعدّه كثير من المسلمين محرّماً. فالحاجة إلى الانشغال بأعمال تنتج خيراً أكثر من الضرر هي مستمدة من قبول عام لما حدده العالم السلفي في العصور الوسطى، ابن القيم الجوزيّه من المستويات الأربعة لتحريم الشر. فحسب رأيه هناك أربعة عواقب ممكنة لأي عمل: (1) الشر يحل محله شيء خيّر، (2) يتقلص الشر دون أن ينتهي تماماً، (3) الشر يحل محله شيء يساويه في الشرّ، و(4) الشر يحل محله شر أعظم منه. فالعاقبتان الأوليان تعدّان مقبولتين دينياً، أما العاقبة الثالثة فتنطوي على اجتهاد (أي ممارسة الحكم بشكل مستقل)، وأما العاقبة الرابعة فمحرمة (حلبي 1995 آ، ص18 - 19). ويعتقد السلفيون الإصلاحيون أن استخدام العنف سوف يحفز رد فعل شديد الضرر من سلطات الدولة، التي ستقيد قدرة الحركة على تعزيز نشر منهجها. وكما يجادل سليم الهلالي، السلفي الإصلاحي المشهور دولياً، فإن المسلمين «ينبغي أن لا يقولوا إن الدولة غير إسلامية وأن لا يحاولوا تغييرها بالقوة، وإلا فسوف تغلق المساجد ويوضع العلماء في السجن. فالتغيير في الإسلام يجب أن يكون إلى الأفضل» (مقابلة مع المؤلف في عمان بالأردن في 2 نيسان / إبريل، 1997). ويجادل سلفي آخر بالقول: «إنك إذا لم تستطع أن تحقق أهدافك عن طريق الجهاد، فإن الجهاد عندئذ حرام» (مقابلة مع المؤلف في عمان بالأردن، عام 1997).

وليس الأمر هو أن السلفيين الإصلاحيين يرفضون الجهاد: بل على العكس تماماً. فهم يقولون إنه واجب ديني في سياقات معينة، ولكن الوقت ليس مناسباً بعد، وأن

الحركة يجب أن تركز أولاً على مراحل أساسية أكثر من النشر الديني والتطهير. ونتيجة لذلك فقد شجب الإصلاحيون استخدام العنف شجباً عنيفاً. ويشجب السلفي السعودي محمد العثيمين استخدام عدم الاستقرار: «فليعلم الذين يشاغبون أنهم لا يخدمون سوى أعداء الإسلام؛ فالقضية لا يمكن أن تعالج بالانتفاض والهياج، بل بالحكمة» (مقتبس في كتاب الحلبي 1995 آ، ص2). ويحذّر محمد ناصر الدين الباني: «إن طريق الخلاص ليس، كما يتصور بعض الناس، بالنهوض بالسلاح ضد الحكام وتدبير انقلاب عسكري. إن مثل هذه الأعمال ـ بالإضافة إلى كونها من البدع المعاصرة ـ تتجاهل نصوص الإسلام، التي من بينها الأمر بأن نغير أنفسنا. وعلاوة على ذلك فإن من الواجب إقامة الأساس الذي سيقف عليه البناء» (ص2) ويضيف علي حسن الحلبي: «إن أي شخص يتفحص ماضي الإسلام وحاضره سيرى بوضوح أن الإفراط قد جلب على الأمة من الكوارث،وسفك الدماء، والطرد والأذى ما لا يعلم مداه إلا الله. ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد اضطرابات الخوارج ودعاة التكفير من الماضي والحاضر» (ص3 - 4). كان الخوارج طائفة أثارت الاضطراب والتمرد واغتالت قادة مهمين في صدر الإسلام. فالإشارة إليهم هنا تهدف إلى مساواة الجهاديين بما يعدّه كثير من المسلمين عموماً مجموعة من الهراطقة قوضت استقرار العالم الإسلامي.

إن الإصلاحيين ممثلون جيداً ضمن الجماعات السلفية في بلدان متنوعة، مما يخلق ارتباطات عابرة للقومية. ففي اليمن مثلاً، يدير الشيخ مقبل بن هادي الوادعي تشكيلة متنوعة من المؤسسات والمنظمات الموجهة نحو الإصلاح، والمصممة لنشر المنهج السلفي. وقد درس الوادعي الفكر السلفي لمدة خمسة عشر عاماً عندما كان في السعودية قبل ترحيله إلى اليمن في أوائل الثمانينيات بسبب علاقاته مع الإسلاميين المتشددين الذين سيطروا على المسجد الحرام بمكة عام 1979. وهو يشرف حالياً على دعوة سلفية كبرى في صنعاء، بما فيها مركز داماج، ومركز معبر، ومركز مأرب، ومركز الحديدة، ومسجد الخير. وكلها تتلقى الدعم الرسمي من مؤسسة الحرمين

الخيرية، التي هي منظمة خيرية في السعودية (صحيفة يمن تايمز، عدد 17 - 21 تموز / يوليو، 2000).

وبالرغم من وجود إشاعات عن ارتباط الوادعي مع ابن لادن[33]، فإنه يعارض العنف بصلابة. وهو على وجه الخصوص يشجب استعمال العنف على يد الجيش الإسلامي في عدن ـ أبيان، المسؤول عن الهجمات على الحكومة والمجتمع، والذي يشاع أن له علاقات بالهجمات على القوات الأميركية في اليمن، بما في ذلك الهجوم على السفينة الحربية كول. ففي عام 2000 نأى الوادعي بنفسه عن مثل هذه الأعمال علانيةً: «بل لقد أدنّا هذه المجموعات وأسميناها حركات الفساد، لا الجهاد. ونحن دائماً لا نوافق على أي عمل عنيف لنشر الإسلام. فالإسلام دين السلام والانسجام. ومثل هذا العنف يجب ألّا يعدّ جزءاً من الإسلام أبداً» (يمن تايمز، عدد 24 - 30 تموز / يوليو 2000). وفي كل عام يهرع آلاف الطلبة السلفيين إلى اليمن من بلدان متنوعة (بما فيها البلدان الغربية) ليتعلموا الفكر السلفي في المؤسسات التي يشرف عليها الوادعي (يمن تايمز، عدد 17 - 21 تموز / يوليو 2000). وقد اجتذب توجهه الإصلاحي أكثر من مئة ألف طالب على مدى السنوات العشرين الماضية، ولكنه قد أثار غضب الجهاديين أيضاً وقيل إنهم حاولوا اغتياله عدة مرات.

وينشط الإصلاحيون في بلدان أخرى في الشرق الأوسط كذلك. ففي الأردن هناك إصلاحيون بارزون مثل محمد أبو شقرا، وعلي حسن الحلبي، وسليم الهلالي، ومشهور حسن سلمان لهم أتباع كثيرون في الجماعة السلفية. وبالرغم ظهور مجوعات سلفية أكثر تشدداً في الثمانينيات والتسعينيات مثل «مجموعة الإصلاح والتحدي» و«يمين الولاء للإمام»، وشبكة غير رسمية للمتشددين المنتسبين إلى ابن لادن الذين حوكموا بتهمة تفجير قنابل أثناء الاحتفال بالألفية، فإن الإصلاحيين يسيطرون على مجال التنافس الخطابي المتنقل. والسلفيون البارزون يدينون العنف بمثابرة مطردة، وقد نجحوا في إبعاد معظم السلفيين الأردنيين عن طريق الجهاد. ويعمل سلفيون إصلاحيون بارزون في الكويت والعربية السعودية أيضاً، حيث يحتلون مناصب التسلسل الديني الهرمي للدولة.

بل لقد شارك السلفيون الإصلاحيون في انتخابات ديمقراطية في بعض الحالات، مما يشير إلى ميل قوي للعمل ضمن أنظمة الحكم القائمة. وفي الكويت على وجه الخصوص يحتل عدد من السلفيين من جمعية إحياء التراث الإسلامي مقاعد في البرلمان. وقد أظهرت حركتهم دعماً قوياً للمشاركة في الحياة السياسية. وفي مصر نجد أن الجهاديين الذين تحولوا إلى إصلاحيين من المنتمين إلى الجمعية الإسلامية والجهاد الإسلامي شكلوا حزب الشريعة، وحزب الإصلاح كي يعيدوا قولبة حركة الجهاد إلى حركة تعمل عن طريق سياسة الأحزاب. وبالرغم من أن النظام في مصر لم يصدر ترخيصاً للأحزاب، وبالرغم من أن الجمعية الإسلامية دعت إلى مقاطعة الانتخابات، فإن الشيخ محمد علي سليمان، من الجمعية الإسلامية، قد رشح نفسه للبرلمان في عام 2000 (**الأهرام الأسبوعي**، عدد 12 - 18 تشرين الأول / أكتوبر 2000). وفي الأردن أشار بضعة سلفيين إلى اعتزامهم الترشيح للبرلمان ونجح أحدهم في الفوز بمقعد في مجلس النواب عام 1997. وبينما يستمر معظم الإصلاحيين في شجب الديمقراطية بعدّها نقيضاً للإسلام، فإن بعضهم على الأقل عبروا عن اهتمامهم بالعمل من أجل الإصلاح عن طريق المؤسسات الديمقراطية.

وبالرغم من نداء الجهاديين لشن حرب ضد الأنظمة العربية غير الإسلامية، والأنظمة التي تضطهد السكان المسلمين، فإن وجود السلفيين الإصلاحيين في كل مكان ورسالتهم عن التحول الديني كان لها تأثير شامل عابر للقومية. فأعضاء المجموعة الإسلامية المسلحة في الجزائر مثلاً زعموا أن استسلامهم قد تأثر بقوة بإصلاحيين بارزين كانوا يجادلون بأن الجهاد في الجزائر لم يعد جهاداً حقيقياً. وبينما كان هذا التأثير عائداً إلى حد كبير إلى العمل الذي قام به الإصلاحي الجزائري العيد شريفي (الملقب بأبي عبد الباري)، الذي شجع حالات واسعة من التخلي والاستسلام عن طريق الاتصالات غير الرسمية، والأشرطة المسجلة، والمناقشات مع المقاتلين السلفيين، والمحاضرات في جامعة الجزائر، ومسجد فتح الإمام. كما كان هناك تأثير لشخصيات معترف بها دولياً خارج الجزائر. وقد استذكر أحد المقاتلين السلفيين كيف أثرت عليه كلمات إصلاحي سلفي بارز: «كنت جالساً على الجبل والطائرات

تسقط قنابلها التي لم تؤثر عليّ. وفي ذلك الوقت، كنت متّكئاً على شيء ما وسلاحي إلى جانبي، وكنت أنصت إلى شريط مسجل للشيخ محمد الصالح بن العثيمين عندما سمعته يقول إن هذا ليس جهاداً. فأثّر ذلك عليّ أكثر من تأثير قنبلة تسقط من السماء». إن قوة التأثرات التصويرية للعلماء المشهورين قد ردد صداها شاب في التاسعة عشرة من عمره من المجموعة الإسلامية المسلحة لخص قراره بالاستسلام كما يلي: «والله إنني لم أرجع بسبب استخدام قوة السلاح، بل بسبب كلمات رجال الدين واقتناعي الديني».[34] وقد تردد صدى مثل هذه الرسائل الإصلاحية وانعكس في الهياج الذي أثارته صفوف قيادة المجموعة الإسلامية المسلحة، ضد العثيمين والإصلاحيين الآخرين.

وكان هناك تأثر مماثل للبيانات ذات التوجه الإصلاحي الصادرة عن الزعماء السابقين للجمعية الإسلامية من سجن طره في مصر في 5 تموز / يوليو 1997، التي ساعدت على إقامة أسس وقف لإطلاق النار تمت المبادرة إليه في أواخر التسعينيات. أما نقطة التحول في الصراع المنخفض الشدة بين الجمعية الإسلامية ونظام مبارك فقد حدثت في 17 تشرين الثاني / نوفمبر عام 1997، عندما قامت فصيلة الشهيد طلعت حمام (الجناح العسكري للجمعية الإسلامية) بمذبحة قتلت فيها ثمانية وخمسين سائحاً وأربعة مصريين خارج معبد الملكة حتشيبسوت في الأقصر، وذلك بموافقة القادة العسكريين في الخارج، وموافقة رفاعي أحمد طه. فأدت تلك المذبحة إلى إبراز شبح صراع على الطراز الجزائري. وأذهلت هذه الأعمال الجمهور المصري. فكانت إدانتها سريعة. وشجبت الجمعية الإسلامية هذا الهجوم، وحاولت أن تنأى بنفسها عن هذه الفظائع. ولم تكن المذابح تبدو كجهاد دفاعي. وقام قادة الجمعية الإسلامية المسجونون بالتعجيل في اتجاه جمعيتهم الجديد نحو الإصلاح بإصدار نداء آخر لوقف إطلاق النار وإعادة تقويم إستراتيجيتهم. وقد استغرقت القيادة العسكرية للحركة في الخارج، التي لها علاقات مباشرة مع ابن لادن والقاعدة، حتى شهر آذار / مارس عام 1999 كي تؤيد هذه المبادرة في آخر الأمر. وكان ذلك يشمل تأييد كبار ممثلي القاعدة في مصر، مثل أيمن الظواهري ورفاعي أحمد طه. وإن تأثير الحجة

الجديدة الأميل إلى التوجه الإصلاحي يمكن مشاهدته في الاختفاء العملي للعنف ذي الإشراف الإسلامي من مصر بعد عام 1997.

وليس واضحاً ما إذا كانت هذه التأثيرات منهجية منتظمة، ولكن الحالتين المصرية والجزائرية، والمقابلات التي أجراها المؤلف مع السلفيين الإصلاحيين والجهاديين في الأردن تشير إلى أن التأثير الإصلاحي يمكن أن يكون له أثر كبير على التصورات المتعلقة بشرعية العنف في سياقات معينة. وإن قدرة الإصلاحيين على حشد الموارد الرمزية والمادية لمكافحة الحجج الجدلية الجهادية تمثل فهماً بديلاً يؤكد تفتت جماعة الحركة الاجتماعية السلفية.

خاتمة

إن الفرق بين الفصائل الجهادية والإصلاحية في الحركة السلفية العابرة للقومية لا يعود إلى الخلاف حول ما إذا كانت هناك حاجة على الجهاد، بل إنه يعود إلى الخلاف حول التوقيت المناسب لأي نضال. فحتى الإصلاحيون السلفيون البارزون مثل المرحوم ممد ناصر الدين الباني قد اتفقوا على أن الظروف الحالية تجعل الجهاد التزاماً فردياً. ولكن الفصائل تختلف حول ما إذا كان من الواجب تطبيق هذا الالتزام على الفور، أم عدم تطبيقه إلا بعد استعداد روحي كبير. فالإصلاحيون يجادلون بأن على السلفيين أولاً أن يبنوا قاعدة من الفهم الديني قبل أن تصبح الأمة الإسلامية مستعدة لشن الجهاد. وعندما يوافق الإصلاحيون فعلاً على الجهاد، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا تحت ظروف طارئة وشديدة الوطأة، كالغزو السوفيتي لأفغانستان أو تذبيح المسلمين في البوسنة. ومن جهة أخرى يعتقد الجهاديون أن على السلفيين أن يتابعوا كل الخيارات على الفور في وقت واحد. وهم يجادلون بأن عملية النشر مهمة، ولكن توقيتها يجب أن يتصادف مع الجهاد الذي يجب شنه حيثما يكون المسلمون مضطهدين. ونظراً للتشابه بين هذين المنظورين المنغرسين في المنهج السلفي، وتصورات الظروف الحالية الراهنة، فإن القاعدة والسلفيين العنيفين يجب عدم النظر إليهم كخارجين غير مسلمين ولا علاقة لهم بالمجتمعات الإسلامية؛ وكما لاحظ هذا الفصل، فإنهم يشكلون اتجاهاً مهماً ضمن جماعة الحركة الاجتماعية السلفية الواسعة.

وفي الأوساط السلفية، فإن الأساس العقائدي المشترك للجماعة يعني أن هناك تقديراً كبيراً عند الإصلاحيين للحجج الجدلية التي تضفي شرعية على الهجوم ضد الولايات المتحدة. وحتى لو لم يوافق الإصلاحيون على استهداف المدنيين، فإن هناك فهماً مشتركاً لطبيعة الجهاد الدفاعية، منغرساً في التجربة الأفغانية السابقة، وهو فهم يبدو متمشياً اليوم مع موقف كثير من السلفيين؛ ففي الفتاوى والتصريحات

العلنية المتنوعة يحرص الجهاديون على تصوير الجهاد بأنه دفاع عن الإسلام في وجه العدوان الأميركي. ففي مقابلة مع نداء الإسلام اتخذ ابن لادن هذا الموقف بوضوح: «إن الأدلة تبين بشكل ساحق أن أميركة وإسرائيل تقتلان الرجال الضعاف، والنساء والأطفال في العالم الإسلامي وأماكن أخرى.» وهذه الحجة شائعة في تصريحات أخرى لابن لادن كذلك. ويعدّ ابن لادن أن عدم استعداد أميركة المفترض للتمييز بين الأهداف المدنية والعسكرية يبرر رداً متناسباً ضد المدنيين الأميركيين. ويستشهد ابن لادن «بأدلة» عديدة على «إرهاب الدولة» هذا، بما في ذلك استخدام الأسلحة النووية في اليابان؛ ومذابح إسرائيل (التي هي ذراع الولايات المتحدة) في لبنان؛ وموت مئات الألوف من العراقيين بسبب العقوبات والعمليات العسكرية؛ ومنع الأسلحة عن المسلمين في البوسنة، مما عرّض البوسنيين للاغتصاب[35] والمذابح على أيدي الصرب؛ وبالنسبة لابن لادن كان هذا التحدي وحده يشكل سبباً للجهاد. ولكنه كان حريصاً على مراكمة قائمة بالاعتداءات لتبرير جهاد دفاعي ولحشد تأييد أوسع في صفوف السلفيين والعالم الإسلامي عموماً[36].

إن حرص ابن لادن على بناء تبرير للجهاد واستخدامه للمنهج السلفي يعكس حقيقة كون القاعدة ومؤيديها تبدي اهتماماً بالعقيدة عقديا، بالرغم من أن تكتيكاتهم تستحق الانكار. وعن طريق وضع هؤلاء الأفراد والمجموعات العنيفين في سياق كونهم جزءاً من جماعة الحركة الاجتماعية السلفية العريضة، فإن هذا الفصل قد حاول أن يصف المتشددين بأنهم منغمسون في حركة وشبكة أعرض وأوسع. وهذه الحركة الأوسع تقوم على أساس جذور عقائدية مشتركة، ومع ذلك فإنها مفتتة بالافتراق حول التكتيكات.

الحواشي

(1) انظر مثلاً زيد ومكارثي 1987.

(2) للاطلاع على «شبكة المعاني المشتركة»، انظر ميلوتشي 1989.

(3) للاطلاع على مفهوم «الجماعة المتصورة»، انظر بنديكت آندرسون 1983.

(4) انظر فكتوروفيكس 2001 ب، ص111-120.

(5) انظر بنفورد وزورتشر 1990.

(6) انظر فكتوروفيكس 2001 ب ودوران 2002.

(7) في «إعلان ابن لادن الحرب على أميركة» عام 1996، حرص على بناء شرعية العنف باستخدام القرآن والأحاديث الصحيحة، مستشهداً بالأدلة حسب المنهج السلفي، وامتدح منشورات سلفيين مشهورين. ويعرّف الجهاديون عن أنفسهم مستخدمين تسميات مثل أهل الحديث والطائفة المنصورة والفرقة الناجية وأتباع عقيدة السنة والجماعة. أما «إعلان الحرب» فهو متوافر على الموقع: (http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fatwa-1996.html)

(8) انظر مثلاً الموقع: (/http://www.salafipublications.com).

(9) انظر فَرَج 1982، وكبل 1993، وجانسن 1985.

(10) من المؤكد أنه ليس كل العرب الذين قاتلوا في الحرب قد «اعتنقوا» الفكر السلفي، ولكن معظم العائدين المعروفين باسم «العرب الأفغان» يعدّون الآن جزءاً من الحركة السلفية.

(11) بينما لم يشهد كل المتطوعين العرب قتالاً، فإن التقديرات تشير إلى أنه كان بين العرب الأفغان 5000 سعودي و3000 يمني و2000 مصري و2800 جزائري

و400 تونسي و370 عراقياً و200 ليبي، وعدد من الأردنيين. ولمزيد من التفاصيل، انظر بروسي 1995.

(12) لمزيد من التفاصيل، انظر روبين 1995.

(13) عبد الله عزام، التحق بالقافلة والدفاع عن الأراضي الإسلامية.وهذان المصدران كانا في بادئ الأمر متوافرين عن طريق الموقع: (http://www.azzam.com/). غير أنه منذ الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة فقد تم إغلاق هذا الموقع وغيره من مواقع الشبكة المتصلة بالجهاديين، إما على أيدي الذين كانوا يشغّلونها أو عن طريق تدخل الدولة. ويمكن العثور على المصدرين الآن على الموقع (http://www.islamistwatch.org/).

(14) صحيفة سيرابيفوداني، 8 - 22 حزيران / يونيو، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 198 - 98 - EEU.

(15) صحيفة نيزافيسيما باغازيتا، 11 آب / أغسطس 1998 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 229 - 98 - sov.

(16) المصدر السابق نفسه، 12 شباط / فبراير، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 54 - 98 - sov.

(17) صحيفة موسكو سيفدونيا 3 أيلول/ سبتمبر، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 252 - 98 - sov.

(18) «الوضع في داغستان»، مذكرة إلى لجنة الأمن والتعاون في أوروبة، في 21 أيلول/ سبتمبر، 1999، ص6. متوافرة على الموقع: (http://www.csce.gov).

(19) للاطلاع على فتوى ابن تيمية عن الجهاد انظر الموقع:
(http://www.salafipublications.com/).

(20) للاطلاع على تفاصيل عن الحرب الأهلية والإسلاميين في الجزائر، انظر مارتينيز 2000، وويليس 1997، وحافظ 2000، وفيكتوروفيكس 2001 آ.

(21) بينما كانت فصائل المجموعة الإسلامية المسلحة تعدّ نفسها من السلفيين، كانت هناك عملياً مجموعات أخرى تعمل كعصابات إجرامية أكثر من كونها طليعة عقائدية. غير أن الاتجاه الكلي لإضفاء الشرعية على العنف كان منغرساً في الفكر السلفي، بالرغم من أن تطبيقه لم يكن متساوياً أو متجانساً لدى المجموعات المتنوعة المكونة للمجموعة الإسلامية المسلحة.

(22) المجموعة الإسلامية المسلحة، بلاغ صادر في 16 كانون الثاني / يناير، عام 1995. مرسل في الأصل من قبل المجموعة الإسلامية الأميركية على موقع قائمة خدمة MSA news. ولم يعد متوفراً.

(23) انظر مثلاً، منظمة العفو الدولية 1979 آ، ومنظمة العفو الدولية 1979 ب والأمم المتحدة 1998. وبينما تلوم الأغلبية المجموعة الإسلامية المسلحة على المذابح، فإن هناك بعض الأدلة على أن العسكريين الجزائريين ربما كانوا مسؤولين في بعض الحالات. انظر اعترافات وملاحظات الضابط السابق حبيب سواديّه (2001).

(24) وكالة الصحافة الفرنسية، 6 آب / أغسطس، 1994، في كتاب خدمة مطبوعات البحوث المشتركة TOT - 94 - 034 - L

(25) المجلة، عدد 20 - 26 حزيران / يونيو، 1999، ص1، 23 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي. 0627-NES-1999.

(26) صحيفة مِدْ إيست ميرو (مرآة الشرق الأوسط)، المجلد 8، العدد 170 (5 أيلول / سبتمبر 1994)؛ وصحيفة الحياة، عدد 1 حزيران / يونيو، 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 152-NES-98؛ ومجلة الوطن العربي، عدد 20 آذار / مارس 1998، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 081-TOT-98.

(27) صحيفة جوردان تايمز، عدد 18 آب / أغسطس 1997. وانظر أيضاً المقابلة مع المقدسي في الحياة، عدد 20 تموز / يوليو، 1996.

(28) ضمن الفصيلة الإصلاحية هناك آراء متباينة حول هذا الموضوع. فأعضاء بضع مجموعات على الأقل يعتقدون أن العنف غير مبرر إلا نادراً، ولكن معظم

الإصلاحيين يقبلون الحاجة إلى الجهاد في تاريخ لاحق عندما يكون المجتمع الإسلامي أكثر استعداداً له من الناحيتين الروحية والعسكرية.

(29) انظر فتوى الباني، نسخة منها على الموقع: (http://www.allaahuakbar.net/scholars/albaani/debate-on-jihad.htm).

(30) مناظرة مع تنظيم الجهاد الإسلامي، شريط مسجل، بلا تاريخ، أرسلت منه نسخة إلى:
(http://www.allaahuakbar.net/scholars/albaani/debate-on-jihad.htm).

(31) المصدر السابق نفسه.

(32) أسامة صديق علي أيوب سلفي مصري حصل على اللجوء السياسي في ألمانية عام 1999، كلام منقول عنه في الشرق الأوسط عدد 12 تشرين الأول / أكتوبر 1999 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي. 1013-NES-1999. ويعدّ أيوب واحداً من أخطر السلفيين المطلوبين في مصر.

(33) مجلة الوطن العربي، عدد 20 آذار / مارس 1998 في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 98-081-TOT.

(34) الشرق الأوسط، عدد 13 شباط / فبراير، 2000، في خدمة إذاعة الإعلام الخارجي 2014-NES-2000.

(35) نداء الإسلام عدد تشرين الأول / أكتوبر – تشرين الثاني / نوفمبر 1996؛ أسامة ابن لادن، مقابلة مع جون ميللر، قناة ABC الأخبارية في 28 أيار / مايو، 1998؛ ابن لادن، «إعلان الحرب»، على الموقع: (http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fetwa-1996.html).

(36) للاطلاع على تحليل أكثر تفصيلاً لحجة ابن لادن الجدلية، كما هي مقدمة في فتوى عام 1998 ضد الأهداف الأميركية العسكرية والمدنية، انظر رانستروب 1998.

غاري بانت

الفصل الحادي عشر

تحديد الترابط الإسلامي الداخلي

يبقى السؤال مفتوحاً حول ما إذا كان رسم خريطة المجال السايبري الإسلامي سيعطي خريطة تعيد استنساخ ظاهرة العالم الحقيقي للشبكات الإسلامية. فمثل هذه الخريطة لن تكون لها علاقة بتقدير الاحتمالات المستقبلية للعوالم الإسلامية أو التخطيطات التقليدية الكلاسيكية لعمل الخرائط الإسلامية المبكرة. ذلك أن أنماطها وكتلها سيكون من شأنها التحول من دقيقة لأخرى استجابة للتحولات الاهتزازية الرقمية في الصفائح السايبرية ـ التكتونية المشوهة. وإن أي تحليل لدار الإسلام على الخط online (كيفما أمكن تحديد ذلك بحيث يشمل مدى تأثير الإسلام على صعيد عالمي) سوف يتطلب التفكير في مقاربات منهجية ملائمة وأُطُر لهذه الدراسة.

إن تركيز خريطة هذا الفصل منصبّ على عناصر الجهاد في أعقاب 11 أيلول / سبتمبر، وهي جزء صغير من ظاهرة تشبيك إسلامية أوسع ـ وحميدة وأكثر تعقيداً ـ فهجمات 11 أيلول / سبتمبر عام 2001 على الولايات المتحدة والحملات التي أعقبتها في أفغانستان والعراق قد حولت المجال السايبري وكذلك المجال الحقيقي. وإن التحقيق في عناصر الجهاد على شبكة الإنترنيت في المرحلة المحيطة بالحادي عشر من أيلول/ سبتمبر يعطي لقطة مصورة لبيئة سايبرية إسلامية في مرحلة التكوين، قبل التوسع الكبير في المواقع وفي المحتوى[1].

إن تحديد الإنترنيت لم يعد ضرورة كما كان قبل عدة سنوات. وباختصار من أجل هذا الفصل فإن مصطلح «الإنترنيت» يعني شبكة مترابطة من أجهزة الحاسوب وأدوات الاتصال الآليكترونية الأخرى يمكن عن طريقها تسهيل أشكال متنوعة من الاتصالات الآليكترونية والتشارك في وسائل الإعلام. أما مصطلح «الشبكة» أو

الشبكة العالمية www فيمكن أن يكون له معنى عام. ولكن من أجل أغراضنا فإن معناها هو: «الشبكة العالمية من الملفات المترابطة فيما بينها التي يمكن تحديد موقعها باستخدام بروتوكول http للربط بين أجهزة الحاسوب». وأما مصطلح «المجال السايبري» فهو مستخدم بشكل منتظم، ولكنه نادراً ما يحدَّد أو يعرَّف في مناقشات الإنترنيت. وهو مستخدم هنا ليصف المنطقة الآليكترونية التي لا شكل لها التي يمكن «الإبحار فيها» و«التحرك على أمواجها» باستخدام المتصفّح (البرنامج الحاسوبي الذي يؤمن الدخول إلى الإنترنيت وعرض معلوماتها على شاشة حاسوبك). وأما مصطلح «البيئة السايبرية الإسلامية» فيركز على كيفية دمج الإطارات والتعابير المفهومية الإسلامية المتصورة وتسهيلها على الإنترنيت. ومع التسليم بأهمية الأدوات ذات الصلة، فإن التركيز هنا على الشبكة العالمية www التي قد ينبغي الوصول إلى محتوياتها أو صفحات شبكتها، وقراءتها وتفسيرها بطريقة مختلفة جداً عن المصادر الأخرى، وخاصة عن المصادر الإسلامية التقليدية. فقد يكون محتوى الشبكة مركزاً على الوصول إلى قطاع معين من الجمهور الإسلامي قد لا يكون بالضرورة «مشدوداً» إلى الخطاب الإسلامي التقليدي. وتطبيق مصطلح «التقليدي» في هذا السياق يتصل بالمواد والحوارات الشفهية، والمحفوظة عن ظهر قلب، والمكتوبة والمطبوعة (وللاطلاع على مناقشة كاملة لهذه التمييزات، انظر مقالة جون آندرسون في هذا المجلد).

إن توسط البيئات السايبرية الإسلامية يشمل وسائل متنوعة وطرق رؤية للسطوح البينية على شاشة الحاسوب، تتغير وتتطور بسرعة، استجابة للحوادث والتأثيرات المعاصرة؛ ولم تكن هذه الحقيقة أبداً أوضح مما صارت عليه بعد الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام 2001. إن انعدام الشكل الثابت في البيئات السايبرية الإسلامية، مشفوعاً بالحاجة إلى تطوير قراءات جديدة للمواد التقليدية العادية يعني أن مقاربة مصادر المعرفة عن الإسلام يجب إعادة تقويمها على أيدي قرائها والباحثين الأكاديميين الدارسين لظاهرة الإسلام والمجال السايبري. فالمواقع على الشبكة نادراً ما تأتي بتسميات واضحة، أو تعليقات، أو شروح تشير بجلاء إلى القيم الدينية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية لمؤلفيها، بالرغم من أن من الممكن تتبع

التفاصيل عن المؤلفين من خلال عدد من القنوات. فالبتُّ فيما يجعل أي موقع موقعاً «إسلامياً» من الأفضل تركه للقراء الأفراد، لأن التحديد يمكن أن يشمل عدداً من العوامل. فهل يعني هذا المصطلح موقعاً يشمل رموزاً محددة للإسلام، بما في ذلك صوراً للقرآن أو لمكة؟ أم هل يعني موقعاً يقدم أو يعرض سلطة دينية من زعيم روحي أو ديني محدد؟ وتثار أسئلة عما إذا كانت آراء مثل هؤلاء الرجال على الخط online وخلق أشكال جديدة من السلطة الإسلامية على الخط online تملك إمكانية تجاوز طرق الفهم العادية للشبكات والمجتمعات الإسلامية وتحويلها ضمن الأطر الأكاديمية وعبر المجتمعات الإسلامية.

ويمكن أن تكون هناك صعوبة خاصة في وضع موقع إنترنيت على خريطة العالم الحقيقي، والبتّ في موقع مؤلفيها (إذا كان مكشوفاً) مع الأبعاد الاجتماعية، أو السياسية، أو الثقافية، أو الدينية ـ أو كلها ـ التي قد تؤثر على اختياره كموضوع للدراسة. كما أن محتوى المواقع يمكن أن يتغير على أساس منتظم، مما يجعل تجميع البيانات صعباً. وقد تكون هناك مشكلات في البتّ في أصل موقع ما أو مصدره. فتجميع المعلومات و«العمل الميداني» قد يتطلب إجراء مقابلات بالبريد الآليكتروني مع المؤلفين، والرعاة، والخالقين، والمصممين، الذين قد لا يرغبون بالضرورة بالكشف عن هوياتهم (هذا إن كانوا يرغبون أصلاً في الحوار مع الباحثين الأكاديميين على الإطلاق). ويمكن استخلاص المعلومات من تحليل القسم «الخاص بنا» لموقع ما، أو حتى من استكشاف تشفير صفحة ما للبتّ في الكلمات المفتاحية المهمة والموضوعات المقصودة. فهذه أدوات أصلية متوافرة لتتبع مجهز خدمة الإنترنيت والبيانات الأخرى المتصلة بأصل الموقع وملكيته، بما في ذلك Astilbe Revealer and SamSpade. orgالذي يمكن تطبيقه لبناء صورة وصفية أساسية لهوية الموقع وانتماءاته[2]. وهناك دليل على أن الوكالات الحكومية تملك وصولاً إلى أدوات أكثر تعقيداً هي خارج متناول المؤلف، بالرغم من أن مدى فاعلية تطبيق هذه الأدوات هو عرضة للشك والتساؤل[3]. كما أن المواقع التي أغلقت أو أرغمت على الهجرة إلى مجهزين آخرين لخدمة الإنترنيت ـ ربما تحت ضغط محلي أو بسبب التخريب ـ يمكن تتبعها

عن طريق تحليل صفحات ارتباط المواقع ذات الصلة، و«الثرثرة» في منابر الشبكة، وتغذيات الأخبار، والأخبار من قوائم البريد الآليكتروني المدرجة، وحمولة سجلات الشبكة من وجهات نظر متنوعة، بما فيها تلك التي تعارض بعنف تفسيرات معينة للإسلام، وتلك التي لها جدول أعمال أمني.

ومنذ الحادي عشر من أيلول / سبتمبر على وجه الخصوص، كان توسع الإنترنيت المستمر يعني زيادة حتمية متناسبة في مواقع الشبكات المتصلة بالإسلام. وهو توسع يزيد الحاجة إلى التحليل، والبحث وتسجيل التطورات المباشرة على الخط online ضمن البيئات السايبرية الإسلامية وفيما بينها. ولكن هل من المناسب، أو الضروري، أو حتى الممكن تسجيل كل هذه التطورات وتحليلها؟ إن مثل هذا المشروع يتطلب جهود كثير من المختصين الموضوعيين من فروع علمية متنوعة من أجل بناء تحليل كلي وعلمي للإسلام في المجال السايبري. وسيكون من اللازم تسجيل المواقع وتخزينها لأن «الدليل» يتغير بسرعة، كما أن النسخ القديمة للصفحات نادراً ما تحفظ في الأرشيف للاستعمال العام على أيدي مؤلفيها أو مجهزي خدمتها. فالمحفوظات الأرشيفية الأخرى، مثل ماكنة محفوظات العودة إلى الوراء بالإنترنيت لا تحصد (تجمع وتؤرشف رقمياً) سوى جزء من الإنترنيت ـ وينبغي ملاحظة كون عدد من المنابر الجهادية قد أزيلت من قاعدة البيانات. فمخابئ أماكن البحث، مثل تلك التي يقدمها غوغل، لها شيء من التطبيق في المواقع التي تم الحصول عليها مؤخراً، ولكنها أكثر إشكالاً عندما يصل الأمر إلى ضرورة متابعة البيانات والشبكات بالعودة إلى ماضيها الزمني(4).

الشبكات السايبرية الإسلامية بعد 9/11

إن الإنترنيت (ولاسيما الشبكة العالمية www) هي ساحة من الممكن فيها مراقبة شيء من التشبيك بين وضمن وجهات نظر إسلامية متنوعة بعد 9/11، وكذلك إعادة تشكيل العلاقات والعقائد. فبعد 9/11، كانت الموضوعات الإسلامية كثيراً ما تصنّف كمادة فرعية أو تدمج في حوارات حول 9/11، والنظام العالمي المتغير، مما أدى إلى تهميش كامل لقضايا مهمة متعلقة بالإسلام. وظهرت انتماءات جديدة (في المجال

السايبري على الأقل) توسع الترابط بين الحملات والأطر المفهومية للفهم الإسلامي. وينبغي لفت الانتباه إلى حقيقة أن الشبكات الإسلامية، والمجموعات والأفراد غير المنحازين أو المؤيدين للقاعدة قد استخدموا الوسيلة لإظهار كراهيتهم الفطرية لابن لادن وتعاطفهم مع ضحايا 9/11. وقد صيغت مثل هذه التعابير أحياناً في سياق صورة أوسع فيما يتعلق بالإسلام، والعوالم الإسلامية، والغرب، بواسطة التعليق والتوضيحات لأسباب وقوع أحداث 9/11. ويمكن وصف بعض هذه التصريحات بأنها ذات طبيعة تأملية، واعتذارية، ودفاعية، تحاول دعم موقف الجماعات الإسلامية في سياق الأقليات التي وُصِمَت بأعمال ابن لادن. ومن الأمثلة البارزة على ذلك الصفحات التي عنوانها «المسلمون ضد الإرهاب» التي استخدمت أطراً تفسيرية قرآنية لإدانة هجمات 9/11 (بانت 2003 ب، ص112 - 123). وهذه الصفحات، التي هي جزء من صفحات «الإسلام اليوم» ذات التركيز الأوسع، شملت آيات من القرآن ومصادر الحديث موضوعة إلى جانب صور من الهجمات[5].

والتفسيرات المتوافرة على الإنترنيت تعكس طيفاً من الفهم، بدلاً من صورة أحادية اللون، وتشير الإنترنيت إلى ظلال الفهم الدقيقة فيما يتعلق بمكان الإسلام في المجتمعات المعاصرة. ومن الممكن الحصول على سلسلة واسعة من الفتاوى المباشرة على الخط online، تتعلق بأعقاب 9/11، بعضها تبرر الهجمات، وأخرى تدينها إدانة مطلقة، وأخرى يقع موقفها عند نقاط فيما بين هذين القطبين (ص67-134). وإن المواقع المسماة: «فتوى على الخط»، و«الإسلام: أسئلة وأجوبة»، و«اسأل الإمام» هي أمثلة على المواقع التي عالجت جوانب من وضع ما بعد 9/11 بدرجات متفاوتة[6]. فموقع فتوى على الخط أعاد نشر قصة في صحيفة آراب نيوز عن فتوى أصدرها المجلس السعودي الأعلى للبحوث بإدانة التفجيرات الانتحارية و«إساءة استخدام» مفهوم الجهاد[7]. كما أن بعض المفسرين الشعبيين البارزين ذوي الحجة، مثل العالم المصري المقيم في قطر، ذي الشخصية الإعلامية، يوسف القرضاوي أدانوا كلاً من هجمات القاعدة وسياسات أميركة المرتبطة بالشرق الأوسط. وقد نشرت هذه التصريحات على مواقع على الشبكات مقربة من القرضاوي، مثل موقع «الإسلام

على الخط»[8]. وينبغي التأكيد بأن الآراء الفقهية والفتاوى لا تمثل بالضرورة مصالح جميع المسلمين وأن الشبكة هي أيضاً مصدر لنقد وجهات النظر هذه على قنوات إسلامية أخرى[9].

ومن الطبيعي أن الانتباه على الخط قد تركز على ابن لادن، والطالبان، وتشكيلات القاعدة، بالرغم من أن هذه المجموعات ليست ممثلة للرأي السائد في المجرى العام. وقد استخدم مؤيدو القاعدة الإنترنيت لنشر تصريحات لابن لادن وآخرين في التنظيم الممثل لتأثير القاعدة على (جوانب من) الشبكات الجهادية في مواقع مختلفة، بما فيها الشيشان، وفلسطين، والمغرب، والسودان، وإيران، وأفغانستان، وآسية الجنوبية والوسطى، وأقليات إسلامية متنوعة في سياقات غربية. وقد تم التأكيد على العلاقات بين الحملات المختلفة على الخط online، مما يشير إلى الطبيعة العالمية والخليوية للقاعدة[10]. وكان النشر يعتمد على تمثيل الحملات والتصريحات عن طريق المواقع على الشبكة وكذلك غرف الثرثرة وقوائم البريد الآليكتروني المدرجة.

وهناك أدلة بأن مثل هذا النشاط على الخط online قد اجتذب مجندين وتمويلات للقاعدة والمنابر التابعة لها. ثم إن موقع «النداء» على الشبكة، الذي يمثل رأي القاعدة بشكل واسع، صار بؤرة تركيز لمثل هذه الأنشطة. كما أن الوعي المرتفع بالقاعدة بعد 9/11، مشفوعاً بالرقابة وضغوط أخرى، قد أرغم الموقع على الابتعاد عن المجهزين العاديين لخدمات الإنترنيت. وقد تطورت تكتيكات موقع «النداء» على الخط، ولجأ أصحابه أحياناً إلى التطفل بوضع محتويات على مواقع أخرى. ثم تم تعميم محدّدات المواقع والمصادر المتجانسة عن طريق البريد الآليكتروني على الشبكات والقوائم المختلفة. وقد قُتِل مدير موقع «النداء» يوسف بن صالح العيبري في معركة بالبنادق مع القوات السعودية في شهر حزيران / يونيو عام 2003[11].

وقد استمرت عقيدة القاعدة والتصورات الداعمة المرتبطة بها في الظهور على الخط online بلغات متنوعة[12]. وبينما أخذ النشر شكل نصوص، فقد كانت هناك زيادة في استخدام وسائل الإعلام المتعددة المتزايدة التعقيد. فهناك دعاء مسجل على شريط بالعربية بصوت الشيخ محمد المحيسني اُتخذ مدرجاً صوتياً لفيلم سريع

لوسائل الإعلام الكبرى لمعرض للوحات يحتوي على صور لضحايا الصراع المسلمين، ولفعاليات المجاهدين، وصور للمسجد الأقصى بالقدس، ولمكة، «ولأعداء» الإسلام. وكان المعرض يحتوي أيضاً على صور من 11 أيلول / سبتمبر 2001، وجنود أميركيين مأسورين في العراق أثناء عام 2003 (منقولة من محطة **الجزيرة**).

وقد سُجِّل الدعاء في المسجد الحرام بمكة عام 2001 أثناء شهر رمضان.[13]. وقد نقلت الدعوة بلغة قوية العاطفة إلى جمهور يقدرها بجوار الأماكن المقدسة في مكة. وشملت تجسيداتها على الخط نسخة كُتِبَت عليها ترجمة بالإنكليزية. فحقق الاستحضار انتشاراً واسعاً على الإنترنيت في نماذج نصية وسماعية فقط. ولكن الملف المتعدد الأجهزة الإعلامية كان مهماً في قدرته على تعزيز الخطاب المثير للخلاف بما كان متصوراً أنه إشارات سياقية من القرآن[14]. ولعل المحيسني نفسه لم يكن يعي كيف تم تحرير دعوته من أجل تقديمها على الخط online.

وظل حضور القاعدة ومنتسبيها مستفيضاً على الشبكة أثناء عام 2003، بما في ذلك حضورها على مواقع «النداء» الرسمية التي أعيد إحياؤها. وظلت الإنترنيت جزءاً متكاملاً مع ما تنشره القاعدة بوسائل الإعلام والشبكة السوقية التعبوية، تربط نقاط التقاطع المفصلية المستقلة معاً على الشبكة. وتراوح دعمها من نشر المحتوى المبرر للحملات (بما في ذلك أشرطة ابن لادن المرئية) إلى توزيع فيلم يصور اغتيال دانييل بيرل، مراسل صحيفة **وول ستريت جورنال**. وبعد 9/11 بوقت قصير كان هناك موقع يحمل اسم عبد الله عزام، الناصح المخلص لأسامة ابن لادن (وضحية اغتياله)، يظهر تحت عنوان «الصراع الهائل بين الخير والشر»، يقدم تصريحاً من أسامة ابن لادن ينكر فيه مسؤوليته عن 9/11[15]. وقد أقام مؤيدو القاعدة منابر على الخط لمناقشة القضايا، ومنها منبر يدعى «التوجيه الواضح» شمل إدراجاً للموضوعات ذات قضايا الثرثرة المستوفاة حول الحملات والقضايا المعاصرة. وفي أعقاب إدانة «مفجري القنابل في بالي» (انظر أدناه)، ظهر التصريح الآتي على منبر التوجيه الواضح، مصحوباً بصورة وتبريكات: «هؤلاء هم الإخوة الذين كانوا مسؤولين عن هجمات العام الماضي في بالي بإندونيسية، وهم يحتفلون بعيد الفطر في السجن. وقد

تلقى كل منهم حكماً بالموت (الشهادة)، فكّ الله أسرهم. سبحان الله، انظروا إلى النور على وجوههم»!!!![16].

وكما في العالم الحقيقي، فإن الخطوط بين مظاهر تشبيك القاعدة وهوياتها على الخط أن تصبح مبهمة غائمة. كانت القاعدة مرتبطة بمجموعة من الإسلاميين الأكراد العاملين في شمال العراق تحت راية «أنصار الإسلام». وكانت شبكتها المسماة جهاد Cihad دكاناً نموذجياً لموقف واحد لبيانات القاعدة، التي تستكمل وتستوفي بصورة منتظمة حول كل الحملات العالمية، بما في ذلك تفجيرات القنابل في الرياض واسطنبول عام 2003. وكان الموقع يصف تركيبة متعددة وسائل الإعلام للأطفال من ضحايا الحرب، مع صور للجهاديين الشيشان وهم يقومون بمناورات. وكانت الصور المختارة تشمل أسامة ابن لادن، وسجناء معسكر أشعة X إكس، والشيخ عمر عبد الرحمن (الذي كان مسجوناً لتحريضه على الهجوم الأول على مركز التجارة العالمي في عام 1993)، ولقطات مركبة من هجمات 9/11، وعلماً أميركياً يحترق. وكانت هذه الصور مصحوبة بنشيد ديني، وتظهر من خلال نافذة حية متحركة على شكل رصاصة. وكانت في مكتبات الفيديو مقاطع مطولة من أفلام تصور حملات متنوعة في كردستان بالعراق، وأفغانستان، وكشمير، والشيشان، يتخللها تصوير أيقوني «للشهداء»، والرموز الإسلامية[17].

وكان استخدام تعدد وسائط الإعلام ملحقاً تكميلياً مهماً لاستراتيجيات القاعدة لنشر الدعوة، فبالإضافة إلى إعادة استنساخ أفلام فيديو عادية تقليدية، فقد تم خلق عروض محددة على الخط online على شكل تركيبات من الصور الفوتوغرافية والمقاطع الفلمية مصحوبة بالأناشيد، والتلاوة أو خطب الوعظ (من أسامة ابن لادن مثلاً). وتستخدم هذه العروض أسلوب برمجيات ومضات استعادة الذكريات وبرمجيات الصور المتحركة، وتعتمد على وسائل إعلامية أخرى مثل أشرطة الفيديو التي تنتجها الأذرع الإعلامية للمواقع كي يقوم المؤيدون بتوزيعها. وقد شاهد المؤلف محتوى أشرطة فيديو موجهة للشيشان تظهر فيما بعد على الخط online بشكل أجريت له عملية تحرير. وإن وجود مثل هذه الأشرطة على الخط يعطي المادة

جمهوراً عالمياً أوسع. وليس توزيعها على شكل نسخ فيديو صلبة شيئاً سليماً أو سهلاً دائماً.

إن عملية التحرير والتقطيع وتركيب المحتوى المثير للعواطف (مثل صور الأطفال من ضحايا الصراع)، مع رسالة القاعدة التي كثيراً ما تعتمد على تفسيرات للقرآن، تشير إلى مقاربة بمعالجة معقدة لموضوع نشر رسالة القاعدة. وتظهر على الخط أيضاً online موضوعات محددة:فصورة حصان عربي، معتمة مظللة أو متحركة هي جزء من العلامة الفارقة لموقع «النداء»[18]. كما أن تصريحات أسامة ابن لادن، المحررة من إذاعات أخرى، وموضوعة إزاء خلفية «إسلامية» هي جزء حيوي من المواد المقطعة والمجمعة للعرض. وتشمل الأمثلة التي درسها مؤلف هذا المقال صوراً مدمجة من هجمات 9/11 ومن المحرضين عليها، مع مسار صوتيّ مسجل وأقوال مقتبسة تهدف إلى تبرير أعمال المهاجمين.

وتحتوي العروض الموجهة إلى الفلسطينيين صوراً للجيش الإسرائيلي يواجه أطفالاً، يتبعها ملحق إلى جانب صور لضحايا الهجمات الانتحارية، ورشاش كلاشينكوف يستقر على قبر مع القرآن. ويختتم الملحق بصورة لأسامة ابن لادن. ومثل هذه العروض تدور بسرعة على الإنترنيت، ويتم الترويج العلني العام لها عن طريق غرف الثرثرة، وقوائم البريد الآليكتروني المدرجة، ومواقع أخرى. غير أن موقعها المحلي يتحول عادة بسرعة من موقع إلى آخر لتجنب الرقابة وعمليات قمع مجهزي خدمة الإنترنيت.

وقد قدم موقع «الفاروق» نفسه بعدّه «بوابة للجهاد». وعاد هذا الموقع للظهور في كانون الأول / ديسمبر عام 2003، مع مختارات شاملة من المحتوى الجهادي، ويافطات الحملات، وعلاقات مع غرف الثرثرة والمواقع ذات الصلة، وتصريحات مؤيدة لمفاهيم عقائدية متنوعة تحيط بالقاعدة. وكانت هناك أيضاً ملفات حاسوبية صغيرة سهلة التخزين، تقدم محتوى من وسائط إعلام متعددة مستمدة من مصادر متنوعة شتى، مع مجموعة أخرى من صور «الشهداء» ودعاة العقيدة المتحمسين المتشددين[19].

وينبغي ملاحظة كون مواقع الطالبان أيضاً قد احتفظت بمكانة على الخط online بعد 9/11. فقد قام مجهزو خدمة الإنترنيت الأميركيون عن غير قصد باستضافة مواقع مؤيدة للطالبان يملكها أناس يزعمون أن لهم عناوين في نيويورك[20]. وبالرغم من أن الملاّ عمر ظل يتجنب الأميركيين أثناء عام 2003 فقد استنسخت على الشبكة تصريحات يظهر أنها جاءت منه. واستعمل الطالبان الشبكة لنشر معلومات وتعميمها عن أسعار الأسلحة والمعدات العسكرية، ومعها تفاصيل الحسابات المصرفية. وحتى عندما اختفت منظمتهم تحت الأرض في العالم الحقيقي، فإنها في المجال الافتراضي تابعت أنشطتها التشبيكية.

ويمكن العثور على تنويعات من مشاعر وعواطف معادية لإسرائيل وللصهيونية ولليهود على المواقع الجهادية. فبعد 9/11، أشارت صفحات حماس بأن المصالح الإسرائيلية كانت وراء الهجمات[21]. وظلت هذه النظرية تظهر كثيراً في أماكن أخرى من المجال السايبري. وإن حقيقة كون موقع حماس موجوداً بنسخة مخففة معقلنة (نسبياً) موجهة للناطقين بالإنكليزية، ونسخة متشددة للناطقين بالعربية هي تناقض مثير للاهتمام وهناك حاجة لاستكشافه أكثر.

وتدخل اعتبارات الحرص في محتوى الموقع الجهادي؛ فتشمل المواقع سلسلة واسعة من وجهات التي ليست دائماً مؤيدة لبعضها بعضاً بصورة متبادلة، وتعكس مقاربات مختلفة لبعض التفسيرات المتعسكرة «للجهاد»[22]. ويمكن تفصيل موقع لمؤيدين موجودين، أو يمكن أن يسعى الموقع لتوسيع التأييد للحملات من قبل المسلمين، أو غير المسلمين، أو منهم جميعاً. فبعض المواقع تقدم محتويات للمؤيدين فقط (كاملة مع أنظمة حماية كلمة المرور والاشتراك). ويتم تسويق الجهاد لجماهير متنوعة بطرق مختلفة. وقد شملت هذه الطرق تسويقاً على الخط online ولعبة حاسوبية مؤيدة لحزب الله اسمها «قوة خاصة»، تحت شعار: «لعبة القوة الخاصة ستجعلك شريكاً في المقاومة»[23]. فعمليات حزب الله الإعلامية الواسعة شملت عدة مواقع على الشبكة بصيغ وأشكال ولغات مختلفة.

إن مفهوم صالة عرض الشهيد على الخط قد ظهر في عدد من السياقات المرتبطة بحملات الجهاد. فوصايا خاطفي طائرات 9/11 وصورهم ظهرت بشكل واسع على الإنترنيت. كما وزعت بشكل واسع صور الشيشانيين المسؤولين عن الهجمات على مسرح موسكو في عام 2002. وقد طورت المنابر الشيشانية إستراتيجيتها الإعلامية لتعزيز قضاياها، فراحت تقدم أشرطة فيديو تصور الهجمات على القوات الروسية[24]. ولقد دخلت فكرة المراسلات الخفية إلى المجال السايبري الإسلامي مع التغطية «الحقيقيصثة» للجهاد على الخط online، مثل أفلام الهجمات على العربات الأميركية في العراق أثناء عامي 2003 و2004[25]. وقدمت شبكة كتائب عز الدين القسام الفلسطينية روايات مفصلة عن «العمليات الاستشهادية». وكانت موضحة بصورة عالية المستوى للشباب المشاركين في الجهاد وهم واقفون مع أسلحتهم أمام ستائر إسلامية. وسرعان ما ظهرت مثل هذه الصور على الخط بعد العمليات «الناجحة»[26].

وقدمت بعض المواقع مجموعة معقدة من الرسائل تحت شعار تفسيراتها للإسلام، رابطة بين حملات عالمية متنوعة. وفي كانون الأول / ديسمبر عام 2003، كانت حركة «الانتشار» على مساحة موقع خالية من مجهز أميركي لخدمات الإنترنيت، يستخدم المستوى الأعلى «tk» من مجال جزر توكيو المرجانية في المحيط الهادي[27]. وقد وصفت «الانتشار» نفسها بأنها «حركة إسلامية من منطقة مصر التي ستصبح إسلامية قريباً». وعبرت عن تأييدها لتفجيرات بالي، وأرسلت صوراً للملهى الليلي المدمر. وكانت هناك أقوال مقتبسة وصور من محاكمة المحرض على التفجيرات، آمروزي بن نورها سييم إلى جانب قائمة مربوطة بها على الحاسوب مدرجة فيها الملاهي الليلية الإندونيسية، على فرض أنها تشكل مزيداً من الأهداف. وقد شجب الموقع نفسه العمليات الانتحارية في تركية والسعودية بعدّها عمليات «جبانة»، و«غير إسلامية». وتعقيد «الانتشار» المتأصل يشير إليه دعمها لجوانب من اليهودية الأورثوذكسية، ومعارضتها للوهابية، وتشجيعها لحملات سيباهي صحابه المعادية للشيعة (كان رمزي يوسف، المفجر المهم لمركز التجارة العالمي عام 1993، مرتبطاً بسيباهي

صحابه). وشجبت «الانتشار» المسلمين الذين حضروا المظاهرات ضد الحرب في العراق في عام 2003 (لكونهم «مثل الغربيين»)، وانتقدت النساء التركيات المحجبات «اللواتي يعتقدن أنهن مسلمات ولكنهن في الحقيقة مجرد خنزيرات غربيات بقطع قماش على رؤوسهن». وكان موقع «الانتشار» يشمل عناصر كثيرة يمكن عدّها نمطية كمواقع الجهاد. وكان واحداً من عدة مواقع اتهمتها مواقع جهاد أخرى بأنها من عملاء وكالة المخابرات المركزية أو مكتب التحقيقات الاتحادي الأميركي مصممة للحصول على معلومات عن زوار الموقع[28].

ولا شك أن مسألة ما إذا كان من الممكن ـ أو الواجب ـ إغلاق مثل هذه المواقع هي موضوع للجدل. فالتكنولوجية التي تغذيها هي نفسها تسمح للآراء والمناقشات أن تنتشر حول موضوعات لا يمكن بثّها في الأشكال الأخرى من وسائل الإعلام. مثل حالات انتقاد «انتهاكات حقوق الإنسان» في بلدان إسلامية متنوعة. ذلك أن المواقع التي تحظرها الحكومات، أو مجهزو خدمة الإنترنيت ـ أو يخربها خصومها ـ نادراً ما تظل مغلوبة على أمرها طويلاً. فهناك نسخ كصور المرآة لكثير من المواقع الجهادية، وأعداد كافية من المتحمسين لإعادة استنساخ المواقع في حالة منع أصحابها الأصليين من إعادة وضعها على الخط.

شبكات المجاهدين الآليكترونية

إذا امتدت التفسيرات المتعسكرة الموشورية البراقة للجهاد إلى المجال السايبري، فإن دعاتها والمدافعين عنها يمكن تلقيبهم «بالمجاهدين الآليكترونيين». وأصحاب مثل هذا الحماس الأجوف مختفون عن الأنظار، هم وهوياتهم، بالرغم من أن صرخات الجانب الآخر من شخصياتهم حادة النغمة ولهجتها توحي بتقوى كتقوى أي مقاتل شهد معركة بدر. غير أن صورتهم ليس فيها شبه يذكر من المقاتلين الموصوفين في المصادر التاريخية الإسلامية التقليدية. غير أن من الممكن أن يكون لهؤلاء المقاتلين غير المرئيين على الخط أهمية كأهمية التعبيرات الممزقة عن الجهاد. إن النظر في التشبيك الآليكتروني غير التقليدي يجب أن يشمل أسئلة حول طريقة استخدام البريد الآليكتروني كأداة للحشد والتعبئة والتشدد، وحول نوع الذكاء التشغيلي المستمد من

الشبكة: وهذان عاملان مهمان. كما أن تطبيق التشفير لإخفاء معلومات إستراتيجية في صور تبدو حميدة وغير ضارة، أو للتستر على البريد الآليكتروني يتطلب الاستكشاف كذلك. وكان هناك تلميح عن تشويش كبير على الشبكة في المستقبل (وما يرافق ذلك من الكوارث) في حقيقة أن التدريب على الحاسوب قد شكل جزءاً من صورة مهارات خريجي معسكرات تدريب القاعدة[29]. وقد برزت الاهتمامات الخاصة بالجهاد والإنترنيت عندما نظر المحققون في دور مقهى الإنترنيت المركزية في بنغول في تركية الشرقية. فقد قام أعضاء حزب الله التركي باستخدام ذلك المقهى. وهم الذين قيل بأنهم كانوا مسؤولين عن التفجيرات الانتحارية في اسطنبول عام 2003.

إن الصراع الطويل الأمد على الخط بين مؤيدي الفصائل الإسلامية في فلسطين وبين المصالح المؤيدة لإسرائيل قد تضمن حملات في الشبكة وفي البريد الآليكتروني، وكذلك عمليات تخريب وتشويش تم فيها مسح مواقع أو «تعديلها» على جميع الجوانب. وكان من بين ضحايا هذه الأنشطة موقع يروّج لآريل شارون تم تغييره بطريقة خفية ذكية جعلته يوحي بتواطؤ شارون في الإرهاب. وتعرض موقع منظمة يهودية أميركية للأضرار بحيث صار يكشف تفاصيل بطاقات ائتمان أعضائها. إن الناس المسؤولين عن الهجمات المعادية لإسرائيل قد يكونون مخربين متحمسين، أو «صبية عبث بالنصوص»، ولكنهم يقدمون مؤشراً على الضرر الذي يمكن أن ينجم عن ضربات أكثر احترافاً. وقد أدت الأنشطة التخريبية التشويشية إلى جعل السلطات الدينية تنقل فتاوى تشجع مثل هذا السلوك أو تشجبه.

وقد برزت تعابير «نشطاء التخريب» على جميع الجوانب في أعقاب 9/11. وفي بعض الحالات قام المخربون المعادون للمسلمين بمهاجمة أي شيء يشبه بيئة سايبرية إسلامية في شبكاتها نقاط ضعف مكشوفة، بغض النظر عن وجهة نظرها العالمية. (وبهذه الطريقة ربما كانوا يعكسون أنشطة الموجودين في العالم «الحقيقي» وتحاملاتهم). غير أنه يمكن القول بأن مثل هذا الانعدام في التمييز كان بارزاً في أشكال أخرى من النشاط التخريبي على جميع الجوانب. وكانت شبكات المخربين المسلمين المؤيدين للقاعدة سباقة في المبادرة إلى مهاجمة المواقع الإسلامية

الأخرى، بالرغم من أن مخاوف بعض المعلقين المثيرين للقلق من كون هذه «الحرب السايبرية» ستؤدي إلى انهيار الشبكة العالمية www لم يكن لها ما يبررها، على الأقل في العامين الآتيين لـ 9/11. وفي بعض الحالات، أدت تلك المخاوف إلى تحسين أمن شبكات الحاسوب. ذلك أن أنواع التقدم التكنولوجي تقدم طرقاً جديدة للوصول إلى المعلومات في سياقات تتضح فيها القيود، كما تقدم طرقاً جديدة للسلطات كي تراقب زوار المواقع وتقيد تحركاتهم.

وهكذا فإن ظاهرة ما يسمى «الجهاد الآليكتروني»، التي توصف أيضاً «بالمجال الفضائي»قد برزت في«صراع افتراضي» في المجال السايبري بين المصالح الفلسطينية والإسرائيلية[30]. وليست نزعة النشاط الرقمي ظاهرة جديدة، بالرغم من أن ارتباطها بالدين صار أكثر بروزاً في هذه الحالة، لأن الدين شكل أحد موضوعات الصراع. فهل هناك مبرر لتفسير التخريب على أنه نشاط «إسلامي»؟ وما هي أنواع القضايا التي ظهرت بهذا النوع من الحملات؟ وهل كانت حقاً مهمة ومؤثرة في سياق الآراء ووجهات النظر الإسلامية في العالم؟ إن إيجاد الأجوبة عن مثل هذه الأسئلة قد يتطلب في بعض السياقات اللجوء إلى بحث يركز على أفكار المحاكمة المنطقية المتشابهة، مع الأخذ في الحسبان أن حالات الجهاد الآليكتروني ليست لها سوابق في الفقه الإسلامي أو مصادر المعرفة الإسلامية التقليدية. وقد أصدر الإسلام على الخط فتوى على الخط بأن المصارف الإسرائيلية في الأراضي المحتلة هي أهداف مشروعة. كما أعلن أن زيارة المتجولين المسلمين للمواقع الدنيوية العلمانية و «الصهيونية» على الشبكة مسموح بها لأنها عملية تجميع معلومات[31]. وفي آذار/ مارس عام 2001 كان الزائرون لأحد مواقع حماس على الشبكة يتم تحويلهم (على أيدي مخربين معادين لحماس) إلى موقع «فندق ساخن للبغايا ذوات الشبق الجنسي». وقد صنّف زعيم حماس، الشيخ أحمد ياسين، هذا التخريب على أنه هجوم على الإسلام، وكان ردّه غاضباً فقد نقل عنه قوله في عام 2000: «إننا نستخدم كل الأدوات التي نقدر عليها، من البريد الآليكتروني والإنترنيت، لتسهيل الجهاد»[32].

إن أنشطة الجهاد الآليكتروني، ولاسيما تلك المتعلقة بالصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين، كانت آخذة بالاشتداد حتى قبل 9/11. فتطبيق مصطلح «الجهاد» مهم بحد ذاته، إذا أخذنا في الحسبان ارتباطه بالإنكليزية مع أشكال أخرى من النشاط(34). وفي سياق المجال السايبري، فإن المفهوم التقليدي للجهاد كنضال روحي إسلامي داخلي كثيراً ما كان يلغى لصالح ضرب رقمي بالسيف ضد أهداف مختارة واسعة. والمصطلح يستخدم بصورة وصفية، وينطبق بشكل خاص على تخريب المواقع الإسرائيلية، بالرغم من أنه ينبغي التركيز على أن المخربين لا يملكون دائماً هوية إسلامية مكشوفة علناً، وليسوا فلسطينيين دائماً. فالجهاد الآليكتروني قد يكون وصفاً مفيداً، وليس تحديداً دقيقاً لأنشطة المخربين.

وقد كانت نتائج مثل هذه التخريب والتمزيق (على كلا الجانبين) متنوعة، ولكنها شملت حمولة مفرطة الثقل من البريد الآليكتروني، وشلّ النظام، و«مسح» محتوى الشبكة، والحصول على قاعدة بيانات، ومواقع محطمة ولا تؤدي وظيفتها. وقد توافرت مصادر تخريب متشابهة على المواقع المؤيدة لإسرائيل والمواقع المؤيدة للفلسطينيين، وكذلك على المواقع النوعية المحايدة تم الحصول منها على كثير من الأدوات. وتحسنت تكنولوجية التخريب أثناء الصراع مع خلق الجانبين لتطبيقات جديدة من أجل استخدامها كأسلحة. وامتد الجهاد الآليكتروني ليسيطر على البيئات السايبرية الإسلامية في المرحلة التي أعقبت 9/11، مع الإضرار بألوف المواقع على جميع الجوانب، بينما أوجد المخربون المسلمون تشبيكات لتمزيق أهداف متنوعة. وصار التخريب موضوعاً لتحسين مستمر بحيث يمكن أن يكون له في المستقبل تأثير على «الحملات» أكثر من مسح المواقع وتمزيقها. وعند تسجيل وتقويم التأثيرات الكلية والجزئية لمثل هذه التطورات على الأنشطة التي تجري باسم الإسلام فربما نتمكن مع مرور الزمن من تجميع علاقات التشبيك معاً – ربما بمساعدة مصممي الخرائط الرقمية.

مستقبل الشبكات الإسلامية في عالم افتراضي

إن الأمثلة السابقة من الترابط الآليكتروني بين جوانب من الحركات والشبكات الإسلامية ينبغي أن لا تقلل من قيمة التطبيقات الدنيوية للإنترنيت في مناطق أخرى

من المجال السايبري الإسلامي، فهي مهمة أيضاً (وقد ناقشها كاتب هذا المقال في مكان آخر). فالذين يعيشون في بيئات معادية لوجهة نظرهم الدينية العالمية قد يجدون الراحة، والنصيحة، والإلهام من خلال محتوى صفحات الشبكة، بينما قد يقدر آخرون تصورات الأبعاد الأخرى للتفسير والفهم. فتأثير العلماء وغيرهم ممن يقدمون النصيحة بناءاً على المبادئ الإسلامية يمكن أن يمتد من مجتمعاتهم (الجزئية) إلى جمهور عالمي. وإن تحليل تطورات كالفتاوى على الخط في البيئات السايبرية الإسلامية ومراقبتها وتسجيلها، حيث يحصل صناع القرار في العالم الحقيقي على المعلومات اللازمة عن طريق المناقشة على الإنترنيت ـ يمثل مجالاً مهماً جديداً للبحث في الدراسات الإسلامية[35].

وبالرغم من أن من الصعب تحديد كمية الوصول إلى الإنترنيت، فإنه يبدو أن امتداد هذا الوصول قد أدى إلى نمو المحتوى على الخط باللغة العربية وغيرها من اللغات الإسلامية، وهو محتوى يشمل تصورات ووجهات نظر متنوعة في الإسلام والقضايا الإسلامية. وكان هذا اتجاهاً تقنياً وليس نتيجة لـ 9/11. وقد سيطرت عواقب 9/11 على الخطاب في عدد من المواقع و(أعادت) التأكيد لبعض المراقبين (والمنظمات الإسلامية) على الأهمية المحتملة للشبكة كوسيلة للتشبيك بينما كانوا يتزاحمون على المواقع فيما بينهم، أو بينهم وبين مجهزين آخرين لوسائل الإعلام (مثل مصادر الأخبار المحلية والدولية) التي تقدم محتوى إعلامياً متعدد الوسائل. وكان الذين لديهم بنية تحتية جاهزة في موقع جيد يمكّنهم من نشر آرائهم، بما فيها من الفتاوى وأشكال النصائح الأخرى.

وقد برزت قدرة الشبكة على العمل كقناة يتبادل الأفراد المسلمون والمنظمات الإسلامية الأخبار ويحصلون عليها عن طريقها أثناء الحملات على العراق وأفغانستان. وقد اتسع دور الإنترنيت من تغطية الأخبار إلى الاتصال (والدخول إلى الشبكة) التي خلق نموها قناة مهمة للتشبيك والنشر على نطاق واسع. والدخول إلى الشبكة يقدم فرصة لإعطاء وجهات نظر متنوعة حول الإسلام. فهو يربط الأفراد والجماعات معاً. ومن المؤكد أنه منطقة من المجال السايبري سوف تتطلب مزيداً من الدراسة فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين.

وهناك مثالان يشيران إلى أهمية هذا الدخول، وخاصة في سياق ما بعد 9/11. فأثناء حملة العراق، كانت المذكرات الشخصية على الخط من داخل العراق تقدم آراء العراقيين «العاديين». وفي بعض الحالات كانت هذه الصفحات على الشبكة تتعرض للتحديث بانتظام، مما قدم حالات رؤية معمقة لم تكن متوافرة في الوسائل التقليدية. فصفحة «سلام باكس» ـ المعنونة «أين رائد؟» كسبت أتباعاً كثيرين. وكان باكس مهندساً معمارياً اجتذبت صفحته على الشبكة (باللغة الإنكليزية) جمهوراً عالمياً كبيراً، مما جعله يكتب عموداً في صحيفة **الغارديان**، ثم كتاباً كاملاً في آخر الأمر مستمداً من صفحته تلك (2003).

وكان من المفهوم أن يحتفظ سلام باكس بشخصيته مجهولة لضمان أمنه الشخصي بينما كان منهمكاً في الكتابة عن الحياة في بغداد، وفي عرض آرائه عن الفصائل والأحزاب المختلفة المرتبطة بحملة العراق. وقد تضمنت كتاباته وجهات نظر حول حزب البعث، والمخابرات العراقية، وكذلك أفكاره عن الولايات المتحدة، ووكالة المخابرات المركزية والساسة، وبعض مراسليه الآليكترونيين، وشتى الأحزاب الإسلامية. وقد كتب حول عدد من الموضوعات، بما في ذلك القضايا الجنسية، والموسيقى الشعبية، والثقافة. وأشار سلام باكس أيضاً إلى الإسلام في العراق، فناقش استخدام مختلف الأحزاب للبلاغة الخطابية الدينية. ولا شك في أنه شكل إسهاماً مهماً على الخط من وسط إسلامي، مرتبطاً بخطاب تاريخي معاصر أوسع في العوالم الإسلامية ومحتفظاً في الوقت نفسه بجمهور دولي كبير في وقت حساس الأهمية من التاريخ العراقي[36].

إن الدخول بصفحة إلى الشبكة، إذا أتيح له الوصول (وبيئة متحررة من الرقابة) يتيح إمكانية سهلة ومباشرة لنشر الأفكار الفردية، والمذكرات، والخواطر اليومية. ومن بين العناصر المهمة التي يجب الاهتمام بمراقبتها فيما يتعلق بالبيئات السايبرية الإسلامية عنصر نشر الصفحات على الشبكة من وجهات نظر إسلامية متنوعة. وعلى سبيل المثال، فإن الصفحات الإيرانية (سواء من داخل الجمهورية الإسلامية أم من الشتات الإيراني الأوسع) صارت ظاهرة أخذت السلطات الإيرانية تسعى لتقييدها والتضييق عليها[37].

وهناك أدلة على أن إدخال الصفحات إلى الشبكة صارت له شعبية متنامية في سياقات إسلامية أخرى. فقد انهمكت بذلك بعض المسلمات، بمن فيهن من المحجبات اللواتي رأين في هذه العملية طريقة مناسبة للاتصال بعالم أوسع. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك موقع «المحجبات من أجل الله» «Veiled 4 Allah» الذي هو جزء من سلسلة الصفحات وشبه الصفحات المحجبة الأوسع. وتتضمن صفحة المحجبة أيضاً «مجلة قرآنية» (تندمج فيها تعليقات ونصوص عربية)، ومنطقة تقنية عن كيفية خلق صفحة على الشبكة و«المساعدة القانونية لذوات النقاب» «Niqabi Paralegal»، التي تناقش «القضايا القانونية التي تواجه المسلمين في الولايات المتحدة»[38]. وإن عشرات الألوف من الصفحات الإسلامية المثبتة على الشبكة التي ظهرت تمثل منطقة كبيرة للخطاب والتشبيك (بما في ذلك التشبيك المتعلق بالفتاوى والجهاد الآليكتروني)؛ وإن مدى كونها تعكس أنماطاً تاريخية أو تولد عناصر جديدة، أو الأمرين معاً، هو مسألة يتعين النظر فيها في المستقبل.

إن إدخال صفحة على الشبكة هو مثال على القفزة التكنولوجية (في سياق خلق برمجيات الدخول، وتنامي شعبيتها) التي حدثت في غضون مرحلة زمنية قصيرة مكثفة بلغات وسياقات ثقافية مختلفة؛ وهذا يشير إلى طبيعة الإنترنيت المتطورة باستمرار. وهناك حالات نمو كبير مستمر في الوصول إلى الشبكة في سياقات أغلبيات إسلامية تعكس حالات تقدم تكنولوجي مثل الاتصالات والبنى التحتية المحسّنة، وأجهزة الحاسوب الرخيصة التي لا بد أن تؤثر على كيفية توزيع محتوى الشبكة (بما فيها من المواد عن الإسلام) (بانت 2003 آ). ولا يعني هذا بالضرورة أن المواد الإسلامية هي بؤرة التركيز الرئيسة للقراء في سياقات الأغلبيات الإسلامية).

خاتمة

من المؤكد أن وجود مواد كتبها مسلمون عن موضوعات مختلفة متأثرين فيها بتجاربهم كمسلمين، ووجود عدد متزايد من القراء لهذه المواد يؤثر في المعرفة العالمية عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، حتى ولو كانت نسبة صغيرة (ولكن مؤثرة) من سكان العالم المسلمين تستطيع الوصول إليها. وإن الوسائل الإعلامية التي يتم الوصول إلى هذه المواد عن طريقها تمتد من أجهزة الحاسوب المنزلية التقليدية إلى المواجهات البينيّة المتزايدة الشعبية في الوصول إلى الشبكة؛ وإن توسع مقاهي الإنترنيت، وتطور وسائل الحوسبة المتنقلة (بما فيها الهواتف اللاسلكية المتنقلة)، وإيجاد قنوات التلفزيون المتصلة بالأقمار الصناعية (بما فيها القنوات الإسلامية المقترحة) التي تتضمن محتوى إسلامياً على الخط في مخرجاتها ـ هذه كلها مجرد أمثلة على التغيرات الآخذة في الحدوث في الوصول إلى المعلومات[39].

وإن السرعة الفورية المباشرة في التحول ضمن الشبكات السايبرية الإسلامية في أرقاب 9/11 تبرز الحاجة إلى التسجيل، والتحليل، وتقديم تفسيرات وتنميات أولية في هذه المرحلة الحساسة في الخطاب والتعبيرات الإسلامية. صحيح أن هناك محفوظات كثيرة عن 9/11 تمثل الهجمات وعواقبها من وجهات نظر أميركية متنوعة، ولكن النطاق الواسع لردود الفعل الإسلامية غير محفوظ حالياً. وقد اختفت مواقع وصفحات إسلامية كثيرة عن الشبكة دون أن يتم حفظها وتصنيف أرشيف لها[40]. وأثناء كتابة هذا المقال، وعلى مقربة وشيكة من أحداث 11 أيلول/سبتمبر عام 2001 وعواقبها، فإن من الواضح أن المجال السايبري قد أصبح مكوّناً حساس الأهمية في رسم خريطة الإسلام والشبكات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين.

الحواشي

(1) إن مواقع محددي المصدر المتجانسين كانت صحيحة في أيار / مايو عام 2004، إلا إذا نُصّ على غير ذلك. أما الاتصالات التكميلية المحدّثة موضع المناقشة في هذا الفصل فيمكن العثور عليها في موقع الكاتب على الشبكة الإسلامية الافتراضية: (http://www.virtuallyislamic.com).

(2) /Astilbe Revealer, (http://www.dataphone.se/~astilbe/cgi-ben netchek/reveal.cgi)و

(3) للاطلاع على المسؤوليات الأمنية المتصوّرة للحكومة الأميركية فيما يتعلق بالمجال السايبري، انظر فيرتون 2003، ص17 - 30.

(4) آلية الإنترنيت للمحفوظات السابقة (http://www.archive.org).

(5) بانت 2003 ب ص113-115؛ المسلمون ضد الإرهاب، (http://www.islamfortoday.com).

(6) فتوى على الخط ;(http://www.fatwa-online.com) والإسلام: أسئلة وأجوبة ;(http://www.Islam-qa.com) واسأل الإمام (http://www.ask-imam.com).

(7) «المجلس الأعلى للبحوث يدعم إجراءات الحكومة الصارمة ضد الإرهاب»، في صحيفة Arab News، عدد 17 آب/أغسطس، 2003، مرسلة من قبل فتوى على الخط (http://www.fetwa-online.com/news0030817.htm).

(8) للاطلاع على مناقشة لنطاق واسع من آراء «الباحثين» الصادرة بعد 9/11 بإدانة الهجمات، انظر الإسلام على الخط، «الباحثون الإسلاميون يفندون تبريرات القاعدة لـ 9/11» في 15 أيلول/سبتمبر، 2003، (http://www.islam-online.net/2002/News/English-09/15/article15.shtml).

(9) انظر مقالة جون آندرسون في هذا المجلد. وانظر أيضاً بانت 2003 ب ص156 - 160.

(10) كان هناك عدد من التحليلات الصحفية والأكاديمية لتركيب القاعدة وأنشطتها العالمية. أما العلاقات بين مختلف الحملات والمنظمات الإقليمية فهناك مناقشة لها في كتاب بودانسكي 1999. وانظر أيضاً غونوراتنا 2002، وريف 1999.

(11) مقال محمد الشافعي في الشرق الأوسط الذي التقطه قسم الاستماع إلى الشرق الأوسط في هيئة الإذاعة البريطانية، وحرر وأعيد نشره في موقع «مراقبة الشريعة» في 5 حزيران / يونيو، 2002

(http://groups.yahoo.com/group/shariahwatch/message/55)

(12) هذه الحقيقة تفتح جدلاً حول الرقابة والسيطرة على الإنترنيت هو خارج عن نطاق هذا الفصل. وما يمكن قوله هو إن هذه المواقع تقدم لخدمات الأمن فرصة لمراقبة قراء مختلف المواقع الجهادية وآرائهم. ولكن بعض هؤلاء القراء يبذلون جهوداً للتستر على هوياتهم (بدرجات متفاوتة من النجاح).

(13) ظهرت نسخة باللغة الإنكليزية للوحات المعروضة على موقع ماليزي مقره في تيرينغانو: Trianungkite.net. دعاء الشيخ المحيسني

(http://www.tranungkite.net/c04/jiwa10.htm).

(14) وقد ظهر هذا الملف، مثلاً على City Link Computers وهو موقع شركة في لندن، ولكنه حذف فيما بعد: (أيار / مايو 2003)

(http://www.citylinkcomputers.com/duafull.swf)

كما ظهر أيضاً على موقع Jihad Files:

(http://www.geocities.com/jihadfiles/flash.html)، وبالإضافة إلى ذلك فقد تم تعميمه على مواقع شتى مؤيدة لإسرائيل. وكان من الصعب البت في المصدر الأصلي لهذا الملف أثناء كتابة هذا المقال.

(15) منشورات عزام (في 19 أيلول/سبتمبر 2001) (http://www.azzam.com) وقد حذفت الصلة.

(16) التوجيه الواضح، «صور لمفجري بالي يحتفلون بالعيد اليوم»، في 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003. (http://www.clearguidance.com) وهذا النص المقتبس يستنسخ التهجئات الواردة في الرسالة، وتعريف «حكم الإعدام».

(17) Cihad (http://cihad.net), .

(18) قد يكون هذا الاختيار مستمداً من تصريح أسامة ابن لادن المسجل على شريط فيديو أذيع في 13 كانون الأول / ديسمبر 2001، وتم نسخه للبنتاغون (وزارة الدفاع الأميركية): «عندما يرى الناس حصاناً قوياً وآخر ضعيفاً، فإنهم بطبعهم سيحبون الحصان القوي. وهذا هدف واحد فقط: إن الذين يريدون الناس أن يعبدوا رب الناس دون اتباع ذلك السبيل سيكونون متبعين لعقيدة محمد عليه السلام». مستنسخ على شبكة C-Net News في 13 كانون الأول / ديسمبر 2001)،

(http://news.com.com/2009276989-1023-.html?legacy=cnet).

(19) الفاروق (http://members.lycos.co.uk/Alfaroq). (في 9 كانون الأول / ديسمبر، 2003؛ وقد حذفت الصلة).

(20) مثل الورود الحلال في موقع في نيويورك تسيطر عليه طالبان بعنوان Taliban-News.com (وهو واحد من عدة مواقع) حسب بحث عن قاعدة بيانات تسجيل Whois (بانت 2003 ب، ص69-70)؛ (http://www.whois.com) وWhois,

(21) (http://www.palestine-info.com)وPalestine Info, (في 13 أيلول / سبتمبر؛ وقد حذفت الصلة)؛ بانت 2003 ب، ص91.

(22) مناقشة بالتفصيل في كتاب بانت 2003 ب، ص25 - 34.

(23) القوة الخاصة (وقد حذفت الصلة). (http://download.specialforce.net)

(24) مركز قفقاس (كانون الأول/ديسمبر 2003). (http://www.kavkaz.org.uk)

(25) الإسلام اليوم (كانون الأول / ديسمبر 2003 وقد حذفت الصلة).
(http://www.Islamtoday.net)

(26) ألوية كتائب عز الدين (وقد حذفت الصلة). (http://ezzedeen.net) وقد عثر على صور مماثلة على مواقع مثل Palestine Way (http://www.Palestineway.com) وكذلك Qudsway و(http://www.Qudsway.com) التي تتضمن بيانات مفصلة وتعليقات موضحة بالصور حول عمليات محددة.

(27) (http://www.al-Intishar.tk) الانتشار: (http://www.dot.tk)و DotTk

(28) الانتشار، (http://www.al-Intishar.tk).

(29) انظر بانت 2003 ب، ص 56 - 62؛ وغونار اتنا 2002؛ وفيرنون 2003، ص 80 - 114.

(30) لقد وسع المؤلف تعريف «الجهاد الآليكتروني». انظر بانت 2003 ب.

(31) توسع الإنترنيت الأسئلة والتحديات التي يصوغها النقاد المرتبطون بأفكار عن السلطة الإسلامية. أما فكرة السلطة التي تعلن عن نفسها على الخط فيناقشها بانت في كتابه عام 2000، ص104 - 131 و2003 ب، ص184 - 204.

(32) براميت باي تشودوري: «ما الذي يفعله الإسلاميون المتشددون في المواقع الإباحية الداعرة؟ وكالة المخابرات المركزية تخبرك»، في صحيفة <u>هندستان تايمز أو نلاين</u>، عدد 18 شباط / فبراير 2001، (http://www.hvk.org/92html/articles/0201).

(33) الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، فتوى غير معنونة، في <u>مجلة الدعوة</u>، عدد 11 أيار/مايو، 2000. مستنسخة في وكالة الإعلام السعودية: «سبق حصري: المفتي العام يوافق على الإرهاب السايبري»، في عدد 2 كانون الأول/ ديسمبر

2002، (وقد حذفت الصلة) /http://www.arabianews.org/english article.cmf?qid=19+sid=6 ووكالة الإعلام السعودية هي منظمة مركزة على الإصلاح موقعها في واشنطن. وقد عثر على نسخة مترجمة من الفتوى، مع مناقشة مختصرة في مركز آطلانطة الإعلامي المستقل «الاتصالات المفتوحة»، (/http://atlanta.indymedia.org/newswire/display/24146 .(index.php

(34) أحد الأمثلة على ذلك موقع الجهاد الشاذ، الذي كان في البداية رداً من نشطاء مثيلي الجنس البريطانيين على موقع عنوانه «المهاجرون» تابع لمجموعة كانت تدعو لإعادة الخلافة، وكثيراً ما كانت تبرز تفسيراً عسكرياً وعدوانياً لمصطلح الجهاد، وخاصة عندما كانت تصرح بمعاملة «مناسبة» لمثيلي الجنس. وفيما بعد قامت مجموعة من المسلمين مثيلي الجنس ذكوراً وإناثاً باعتماد مصطلح «الجهاد الشاذ». انظر بانت 2000، ص118.

(35) انظر بانت 2003 ب، ص124-204 للاطلاع على مناقشة لهذه القضايا.

(36) سلام باكس، «أين رائد؟» (http://dear-raed.blogspot.com).

(37) أخبار هيئة الإذاعة البريطانية: «أصحاب الصفحات الإيرانيون على الإنترنيت يحتشدون ضد الرقابة»، في 11 كانون الأول / ديسمبر 2003؛ القمة العالمية للمعلومات (http://dailysummit.net) وللاطلاع على قائمة بالصفحات الإيرانية المثبتة، انظر القائمة الشاملة لحسين ديراخشان (.http://www .(hoder.com/weblog

(38) «Veiled4Allah» و«AQuranic Journal» وكلا الموقعين على العنوان: (http://www.muhajabah.com/islamicblog) وكذلك «المساعدة القانونية لذوات النقاب» (http://www.niqabiparalegal.com)

(39) هذا الموضوع ناقشه بانت أيضاً في كتابه عام 2004.

(40) انظر على سبيل المثال المحفوظات الرقمية عن 11 أيلول / سبتمبر:
(http://911digitalarchive.org).

جون و. آندرسون

الفصل الثاني عشر

الترابط

فرق الإنترنيت بالنسبة للشبكات الإسلامية

إن الإنترنيت آخذة في تغيير وجه الشبكات الإسلامية. ففي غضون مرحلة تزيد قليلاً على عقد من الزمن ولا تصل إلى عقدين، فإن نماذج متنامية من التنوع الفعلي في العالم الإسلامي، والمصالح الإسلامية، والمشاريع الروحية والاجتماعية الإسلامية قد وجدت أصواتها أو جاءت بها إلى الأداة المتميزة لعصر المعلومات فيما بعد الحداثة. فمن الممكن العثور هناك الآن على كل أنماط التعبير المنتظم، وظلال الآراء والمواقف بشأن موضوعات لاهوتية وعملية ذرائعية. والنموذج متخالف غير متماثل، ولكن ليس فقط في صالح نشر رسالة ما. بل هو متأثر بطابع الأداة، وأساليبها في الوصول أو الإنتاج، وموقعها في مجال اجتماعي عابر للقومية يحذف بعض حالات التخالف ويدخل أخرى. وينطوي هذا المجال على أكثر من أداة جديدة، فهو يشمل السكان، بالمعنى الفعال، الذين يشاركون فيه، وبأي صفات، ومن الذي جاء على الخط أولاً؛ والاستجابات لأعمال أولئك الناس، بينما تطورت الإنترنيت من بداية متواضعة إلى بروز علني عام كي تعيد تشكيل المجال العام للإسلام.

إن تقطيع هذه العملية ـ بل العمليات المتعددة المتداخلة في الواقع ـ يمكن أن يكون صعباً بشكل شيطاني. فالقصة ما تزال آخذة في التفتح والانتشار، والتجارب جارية. كما أن التفاعل الآخذ في التطور في الإنترنيت مع مجيء تقنيات جديدة إلى الخط يقدم مستوى غير عادي من الاستجابة «للسوق» الدينية للرسائل الإسلامية، والخطاب، والتشبيك، التي تتطور كلها مع العالم الأوسع الذي تخاطبه، والذي تنصبّ

فيه. وقد اختفى جزء من القصة بالفعل، فنأى عن الخط وابتعد تماماً، بينما استمرت الإنترنيت ومعها العالم في التحرك من المرحلة الأولية لجلب الدين على الخط في أعمال تقوى لتأدية الشهادة إلى مرحلة أكثر تعقيداً من إحداث إستراتيجيات رسمية في عالم من السلطات المتعددة، والمتصارعة، التي تواجه معارضة. وبينما اجتذبت المعارضة والتعددية معظم الانتباه إلى ميدان الإنترنيت الإسلامية (بانت 2000، مانديفيل 2001)، فإن المنظور الأشمل يتطلب تفسيراً أكمل لكيفية تفتح مثل هذه الحركات على بعضها بعضاً وكيفية تجذرها في الممارسات، وكيفية نقلها للسلطة.

إن مفهوم «الإستراتيجيات الرسمية المسيطرة» هو واحد من عدة مفاهيم قدمها بورديو لإعادة تركيز النظرية الاجتماعية على نطاق من الممارسة أوسع مما يقدمه المفهوم التركيبي التجريدي للفاعلين ذوي الطابع الاجتماعي الكامل (1977). إن فكرة بورديو فيها شيء من التشابه مع المفاهيم الموقرة، مثل «إضفاء الشرعية»، ولكنها مثل أفكار أخرى في قاموسه تهدف إلى قلب افتراضات أولوية القيم، والنوايا، وحتى المعرفة، على العمل، وإعادة صياغة تلك المفاهيم الداخلية كممارسات للحياة الاجتماعية، مدركَة وغير مدركَة ـ وليس فقط كتنظيمات وتعاليم وتصورات مفهومية ـ وقد عبر بورديو عن تشكك عميق في تفسيرات الأعمال بعدّها تفسيرات للأعمال، وتشكك بالآتي في الحركات التي تعطي مغزى، مثل إضفاء الشرعية، التي تترك حالات التمثيل على مجال من التسامي المتصاعد، إلى جانب العمل، ولكنها محدِّدة له ومعرِّفة به. وكان لا يرى في حالات التمثيل ـ في الأساطير والطقوس في المجتمعات البدائية التي يعرفها المختصون بعلم الأعراق البشرية، والعقلنة في المجتمعات المتعلمة والبيرقراطية ـ أنها نمط من العمل، بل يرى أنها نمط من الممارسة الاستطرادية المتنقلة، كحركات في حقل من الممارسة العملية. وقد جادل بأن مثل هذه المحاولات «لتنظيم» الأمور بما يتمشى مع العادة ليست سوى نوعية من الممارسة الرسمية المتزمتة التي سمتها الموضوعية البارزة هي «تحويل المصالح «الأنانية» الذاتية الخاصة (أي الأفكار التي لا يمكن تحديدها إلا ضمن العلاقة بين وحدة اجتماعية والوحدة الاجتماعية المتضمنة لها على مستوى أعلى) إلى مصالح نزيهة، جماعية

مشروعة، متاحة لعامة الناس» (1977، ص40). ومن أجل تحديد هذا التحول كشيء اجتماعي وعملي بدلاً من نظيره التصوري المستقل، أحال بورديو العملية إلى سياقات يغيب عنها العنف «حيث يمكن ممارسة العمل السياسي فقط عن طريق تأثير الالتزام بالرسميات المتزمتة الصارمة، ومن ثَمّ الافتراض المسبق بوجود الكفاءة... المطلوبة من أجل التعريف الجماعي للوضع بطريقة تقربه أكثر من التعريف الرسمي للوضع، وبذلك يتم كسب وسائل حشد أكبر مجموعة ممكنة، إذ إن الإستراتيجية المعاكسة تميل إلى تقليص الوضع نفسه إلى مجرد قضية ذاتية خاصة» (ص40، والتأكيد موجود في النص الأصلي).

ومن الواضح أن الإشارة إلى «الكفاءة» تنطوي ضمناً على ما هو ثمين وقابل للعمل بالقوة المحضة أو بالوسائل المادية وحدها. فإن تركيز بورديو على «الكفاءة» يضع الأعمال التي تحقق بالقوة على المستوى نفسه مع تلك التي تتحقق بالوسائل المادية وفي الوقت نفسه، فتركيزها هو على الإذعان، لا على التوافق. فالعملية التي يبحث فيها بورديو ويعالجها بمفهومه عن الإستراتيجيات الرسمية الصارمة ليست عملية تجعل التفسيرات أكثر تسامياً. ومثل مفاهيم أخرى كثيرة، فإن هذا المفهوم يفترض مسبقاً وضعاً من الصراع والموارد بصورة أساسية، ولكن صراع من نوع خاص يسميه «جدل الرسمي والمفيد» (ص41). وهذا توتر معروف في الخطاب الديني، كما هي المحصلات المرغوب فيها ــ حيث تصبح الأسباب الخاصة أسباباً مشتركة، أو أن يتم اجتذاب دعم أكبر عدد ممكن من عامة الناس لهذه الأسباب.

والإسلام على الخط online يعرض العديد من أنواع هذا الجدل، ليس فقط بين الكفاءة في الدين وبين ممارسات الإنترنيت، ولكن أيضاً بين الكفاءة في كل منهما والممارسة في كل منهما. إن مرونة الإنترنيت المطواعة ومداها غير المحدود على وجه الخصوص يتيحان لها أن تسهل مثل هذا الجدل التركيبي والتحول. وهي تفعل ذلك ليس فقط بتقديم وسيلة، أو حلبة، أو أرضية جديدة ــ بالرغم من أنها تفعل ذلك ــ بل أيضاً بما تسميه ديل إيكلمان (1992) «تكنولوجيات عقلية» بديلة، أو بتعبير أكثر تواضعاً: تقنيات خطابية واستراتيجيات تحليلية كان صعود التعليم الجماهيري على

مدى جيل كامل، ولاسيما التعليم العالي الجماهيري، سبباً في إدخالها إلى الخطاب الديني الشعبي عبر العالم الإسلامي. وبالرغم من التباين من بلد إلى آخر، فإن الاتجاه العام كان توسعاً ملحوظاً في التعليم الدنيوي المدرسي منذ أن فازت الأمم الإسلامية باستقلالها الذي - كما تلاحظ إيكلمان - يشكل مناقشة للإسلام لا توجهها تفسيرات العلماء التقليدية، وتسهم في «إصلاح إسلامي» متواصل من التفسيرات البديلة التي تصارع ضد السلطة التقليدية بصورة ضمنية عندما تصبح عامة وعلنية، وكثيراً ما تفعل ذلك بصراحة في محتواها (1998). فالإصلاح الإسلامي لم يقتصر فقط على الانتقال إلى الخط من مجال الطباعة، حيث تطور في المرحلة نفسها تزايد قوي في النشر الإسلامي (إيكلمان وآندرسون 1997؛ وغونزالز - كويجانو 1998)، كما أن الإنترنيت أصلها في هذا العالم من التعليم الدنيوي، وهي تسهم بممارستها المحددة، وكذلك بالملامح المشتركة للتعليم العلمي - الفني الحديث، والفلسفة التحليلية الكامنة تحته، في توسيع مساحة وحجم محتوى الخطاب الإسلامي، والمحاورين المسلمين، والسلطات الإسلامية.

وتتقاطع الإنترنيت مع الإحياء المعاصر للخطاب الإسلامي على هذا المستوى الشعبي الدنيوي. وتحدد إيكلمان موقع تقنياتها في صعود التعليم الجماهيري، ولاسيما التعليم العالي في البلدان الإسلامية، الذي يقدم تلك التقنيات، ومعها الثقة في استعمالها في نقطة معينة: في أوساط الشتات الإسلامي في أكثر القطاعات تقدماً في المجتمعات الصناعية الغربية. وبينما تُعْرَف الإنترنيت الآن في أكثر مظاهرها شعبية وعمومية كأداة معلومات، فإنها كانت في أصلها تطبيقاً للاتصالات في عالم الهندسة والعلوم التطبيقية: فهي تنقل قيم هذا العالم، وقد فضّلت المستخدمين الجدد الأكثر شبهاً بمستخدميها الموجودين. لقد قام المهندسون والمختصون بالعلوم التطبيقية ببناء الإنترنيت كأداة لعملهم الخاص بهم، ووسعوها عن طريق استخدامات جديدة لتشمل مستخدمين جدداً شرعوا في استعمالها ووسعوا هذا الاستعمال. فقد جمعت الإنترنيت بين التقنيات المتوافرة كي تخلق مهمات متفاعلة، متعددة المستخدمين، ومتعددة الوسائط الإعلامية، وتشبيكية وضعت في الستينات أجهزة حاسوب على

الطاولات وفي مختبرات العلماء والمهندسين، وطبقت الحوسبة على عاداتهم العملية وفي أماكن عملهم كذلك. وما أصبح هو الإنترنيت أدى أولاً إلى توسيع التقانات الموجودة عن طريق برمجة أعطت أنظمة مختلفة القدرة على التواصل فيما بينها بطريقة شفافة في آخر الأمر؛ وبالنسبة للمهندسين، كانت الإنترنيت دائماً برمجيات وأداة كذلك. وكانت خدمة منفذة ببرمجة متروكة في أيدي المستعملين أنفسهم أكثر منها أي شيء آخر(1).

وقد نمت الإنترنيت بطريقتين. فالاتصال مع أماكن بعيدة ومتباينة، أضيف إليه بسرعة اتصال بين مشغليها: فقد أضيف البريد الآليكتروني في عام 1971، وقوائم البريد الآليكتروني في عام 1973، وجاءت الاستخدامات الجديدة بمستخدمين جدد إلى جانب ارتباطات بشبكات البيانات التجارية في عام 1974، ثم المؤتمرات الآليكترونية، أو مجالس النشرات الإخبارية بحلول عام 1980. وفي السياق الاجتماعي لا تتوسع فقط في مجال مَنْ على الخط فحسب، بل كذلك في مجال ماذا على الخط. فعملية التوسع بناها مهندسو الإنترنيت في شبكة الإنترنيت، وصمموها حول عادات عملهم وقيمهم نفسها، وهي الوصول السريع والمفتوح، والتدفق الحر للمعلومات، ونموذج لا مركزي للإدارة، ونموذج تشاركي للمساهمة. وقد راحت تنمو عندما انجذب إليها علماء وأكاديميون باحثون آخرون، مع المحترفين الذين دربوهم، فأضافوا مصالحهم واهتماماتهم إلى تصميمها، وكذلك عندما توسعت مصالح مشغليها الأصليين إلى ما هو أبعد من مهنهم فشملت هواياتهم، وسياستهم، وديانتهم.

وفي هذا السياق تم وضع الإسلام على الخط في الثمانينيات، أولاً على أيدي طلبة من بلدان إسلامية درسوا وعملوا في بعض معاهد التقانة العليا التي كانت جري فيها تنمية التكنولوجية أو توسيعها. وكان هؤلاء من بين أفضل الطلبة وألمعهم. وكانوا قد ذهبوا إلى ما وراء البحار للحصول على تدريب متقدم غير متوافر في وطنهم في فروع علمية جديدة، من علم الحاسوب إلى هندسة المواد، وكذلك علوم تطبيقية أخرى كانت آخذة في الاستفادة من ثورة الإنترنيت، من الرسوم البيانية المحوسبة إلى الأعمال التجارية والإدارة العامة. وبقدر ما كان نظراؤهم في هذه الميادين يجلبون

مصالح غير مهنية على الخط، فقد جلب الطلبة المسلمون اهتمامات بالإسلام على الخط كأعمال صلاح وتقوى لأداء الشهادة في وسيلة عملهم الجديدة؛ وفي عملهم هذا استغلوا اثنتين من تقانات الإنترنيت في ذلك الوقت، هما تصنيف ملفات المحفوظات ومجموعات المناقشات الأليكترونية.. وكانتا أكثر تكنولوجيتي الإنترنيت تقدماً.

وكان ما جاؤوا به على الخط نصوصاً رقمية من القرآن الكريم وحديث النبي محمد التي يرفعها الحداثيون الإسلاميون من السلفيين فصاعداً إلى مصادر الدين وأصوله. وقد تم التقاط بعضها دون شك من ترجمات في مكتبات جامعية، واستعير بعض آخر من تجارب مكتبات رقمية مثل مشروع غوتنبرغ الذي كان يحوسب نصوص المجال العام. كما أوجد الطلبة المسلمون مجموعات مناقشة آليكترونية تمزج المداولة حول الدين مع مسائل حول تطبيق النصوص على الحياة المعاصرة، وعلى قضايا حياة المسلمين في الشتات تتراوح من: أين يمكن العثور على أماكن للعبادة، ومخازن كتب إسلامية، وجزاري اللحم الحلال إلى الأخبار عن وطنهم، والرحلات الجوية الرخيصة، وحتى أمور الزواج والزيجات. والرواد من الطلبة تبعهم المهنيون وغيرهم إلى الشتات، فوسعوا الأشكال على الخط لتشمل رسائل إخبارية رقمية، كثيراً ما كانت موجهة إلى سكان وطنيين معينين، أو مركزة على سكان مسلمين في بلدان غربية معينة.

وكان الشيء الذي ظهر على الأغلب خطاباً مطبوخاً من خليط من اللغات (جون آندرسون 1995) يُلقى بكليته تقريباً بالإنكليزية (يعكس مواقع مهن المشاركين)، وإن كان بالفرنسية أحياناً، مع نقل لحروف هاتين اللغتين إلى العربية أو الفارسية إلى لغات أخرى تطبق على التفسيرات الدينية الأساليب العقلية المستمدة من التعليم مثل تلك التي ربطتها إيكلمان (1992، 1998) بانتشار التعليم الجماهيري. وبصورة عامة، فإن مجموعات الناس الذين سلكوا درب العلم والرياضيات في وقت مبكر، ثم استداروا أو عادوا إلى الدين في سن الشباب بعد البلوغ يطبقون الأساليب التي حصلوا عليها في تعليمهم لتفسير النصوص، وهي أساليب لا تشمل التأويلات التقليدية للنصوص في تدريبات المدرسة. وبكلمات أخرى فإن ما جاء به هؤلاء الخبراء التكنولوجيون على

الخط كان النصوص – دون السياقات التفسيرية التابعة لتعليم العلماء والفقهاء ـ ومعها مناقشة متجذرة في حياة الشتات تعتمد على مصادر متاحة في شريحتهم الخاصة من تلك الحياة. فكان انهماكهم في هذه المناقشة يدور حول التقاليد التفسيرية للتعليم الإسلامي على وجه الدقة ويراوغ لتجنب تلك التقاليد إما عن قصد وتصميم، وإما بمجرد الممارسة. ومن هنا فان تشخيص إيكلمان «لإصلاح إسلامي» المعتمد على التفاعل المباشر مع النصوص المقدسة وتفسيرها استناداً إلى أساس عريض في العالم الإسلامي الأوسع هو بوضوح تشخيص يصف الحالة في عالم الشتات بشكل جوهري، فهذا العالم هو الذي جلب الإسلام على الخط. online.

وإن عملية الطبخ من خليط من اللغات التي ذُكِرَتْ آنفاً قد عملت على عدة مستويات. فعلى المستوى الفكري طُبِّق على النصوص الدينية منطق التحليل العقلي والصبغة التنظيمية التي تتميز بها التربية العلمية الحديثة.وهو نمط يعود على الأقل إلى الرواد التفسيريين للإحياء النهضوي الديني مثل محمد عبده ومولانا أبي الأعلى المودوي اللذين فتحا المجال الذي يسع العلم والدين معاً. وهذه الأرضية الوسيطة التي يلتقي عليها أعضاء جماعات هي نفسها غير متداخلة يعادلها في الأهمية السياق الاجتماعي الوسيط لحياة الشتات، التي انعكست في مواقع تضمنت معلومات عملية عن كيفية ممارسة حياة إسلامية في مجتمعات غالبيتها غير مسلمة في أميركة الشمالية وأوروبة. ومع دخول الشبكة العالمية www راحت هذه المواقع تشمل مواقع لمنظمات إسلامية وطنية في أميركة الشمالية وأوروبة. فحلت هذه المواقع بتعبير أكثر تنظيماً محل الجهود الشخصية المتميزة بوضوح مثل موقع «سليم المسلم السايبري» الذي كان يقدم معلومات أولية تمهيدية عن الإسلام في مصطلحات للشباب مبسطة سريعة الحفظ والتداول على موقع يدعى «مسجد الأثير» أوجده طلاب وآخرون أتقنوا التكنولوجية ولكنهم لم يكونوا متخصصين بالدين.

وكما هو مشار إليه آنفاً، فإن هذه المرحلة الأولية تلتها أخرى كان الطابع الغالب عليها هو إعادة النصوص المفقودة أو غير المتكاملة التي وردت في المرحلة الأولية. وكانت المرحلة الأولية تحت سيطرة الخبراء الفنيين التقنيين الذين كان من بينهم

مسلمون متقون وآخرون منتقدون وبعض المتحزّبين طائفياً. ولكن ندر فيهم وجود أشخاص تلقوا تدريباً دينياً محترفاً، أو (كما كان يبدو في كثير من الأحيان) أي تدريب ديني يذكر بعد المستويات الأولية الابتدائية؛ وكانت جهودهم مقيدة بالمراحل الاجتماعية والتقنية الأولية للإنترنيت التي كانت تتنامى في عوالم من البحوث والتعليم العالي، وكانت قاصرة على أولئك الذين يعيشون في تلك العوالم إلى أن أدى اختراع الشبكة العالمية www عام 1990 إلى فتح الإنترنيت أمام جمهور أوسع من ذي قبل بكثير. ومع ذلك الانفتاح، انجذب عدد أكبر من الناطقين المؤسسيّين باسم الإسلام ـ وبسرعة ـ إلى هذه الوسيلة، وإلى الإسلام الذي كان قد استقر على الخط فعلاً.. وهم ناطقون لديهم مؤهلات إسلامية أعمق لتمثيل الدين بمصطلحات جماعية أكثر. وكان ما تلا ذلك هو مجموعة محاولات، واستراتيجيات، ومشاريع متعددة الأطراف «لتصحيح» ما وصف بأنه مبتسر، وناقص، وسيء التمثيل.

ولمعالجة جوانب الابتسار، والنقص، وسوء تمثيل الإسلام على الخط online كجزء من مشكلة أكبر، برزت أدوار فاعلة لنوعين واسعين من الإستراتيجيات الرسمية الصارمة على الإنترنيت. فانطلق أحدهما من وجهات نظر مؤسسية قائمة راسخة وناطقين باسمها، مثل تلك القائمة على منظمات تقليدية للدعوة. فنشر هذا النوع مدافعين راسخين وكان مكرساً لمدّ اليد للاتصال بالناس. ولم تكن المواقع الممثلة لهذه الإستراتيجية من إنتاج العلماء بشكل مباشر، بل من إنتاج ناطقين من ضمن المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، ولم تكن نتاجاً لمخاوف الشتات المقلقة. ومن الأمثلة على ذلك موقع سفارة المملكة العربية السعودية في واشنطن بمقاطعة كولومبية كانت ترسل عليه كراريس عن الإسلام ونصوص تظهر التزام المملكة العربية السعودية الدولة السعودية بخدمة الإسلام. وتم إنشاء مواقع أخرى على أيدي منظمات قائمة للدعوة الإسلامية راحت تقدم دفاعاتها عن العقيدة وتبريراتها لها، وكان جزء من ذلك موجهاً إلى جمهور مسلم أصلاً، وجزء يمد يده للباحثين. ولم يكن منهم عدد كبير جاء من المدارس أو المعاهد التدريبية الأخرى، رغم أن مما له دلالة أن أول موقع من هذا النوع قد أقامته منظمة جماعة التبليغ في باكستان، وذلك في منتصف التسعينيات.

أما الإستراتيجية الرسمية الصارمة المتزمتة الأخرى فكانت أميل إلى المعارضة في لهجتها ومادتها، وخطابها، وكانت مرتبطة بالإسلام «السياسي»، أو «بالنزعة الإسلامية»، كما صارت تدعى في التسعينيات. ولم تكن المواقع التي تمثل هذه الإستراتيجية تتحدث بلغة الدعوة، بالرغم من عمق انغراسها في التبريرات التقليدية للعقيدة، ولكن مع انتقاد ديني مشدد للسلطة الدينية الوطنية والتقليدية ـ ولاسيما السلطات في البلدان الإسلامية ـ التي تعتمد على التجربة الاجتماعية واللغة. وفي دراسة مقارنة للوعظ الإسلامي، صنف ب.د غافني هذا الأسلوب بشكل استفزازي بأنه أسلوب «محارب» يمكن تمييزه عن الأسلوبين الدراسي والروحي بكونه مركزاً على هذا العالم ويعتمد على المعرفة العملية «وبشكل ثقيل على الإشارات العلمية والطبية» (1994، ص43). وقد تمثلت بعض نماذج هذا الأسلوب المبكرة على الإنترنيت في طراز الحركات التي تشدد على النقد الإسلامي للأنظمة العربية، ولكنها استخدمت لغة سياسية. وكان من بينها مواقع مبكرة على الشبكة تمثل مواقف جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، وكلا الموقعين مقرهما في الخارج، وكلاهما انتقلا إلى الإنترنيت من استخدام أماكن الفاكس وغيرها من الوسائل الإعلامية الصغيرة لنشر رسائلهما (انظر فاندي 1999). وكانت مواقعهما على الشبكة جهوداً فردية إلى حد كبير، أو من إنتاج مجموعات صغيرة، وليس منظمات معارضة كالإخوان المسلمين الذين مقرهم في مصر، أو حركة حزب الله الشيعية في لبنان، بالرغم من أن تلك المنظمات قد جاءت هي الأخرى على الخط بحلول أواخر التسعينيات.

ومع اختلاف التوجه في طريقتي المعالجة الموصوفتين أعلاه، فإنهما متحدتان بعدّهما إستراتيجيتين صارمتين تهدفان إلى أن تجلبا إلى الخط online خطاباً عن الإسلام يتمشى مع الأصالة الأوسع والأكثر جماعية (بالرغم من الطابع التنافسي). ولكن الهجرة تأتي «بالتحولات» المعروفة ــ حسب تعبير بورديو ــ فتربطها مع تحركات ديناميكية إضافية ــ بعضها مدفون في التكنولوجية، وبعضها في العلاقات بين الشتات والوطن، وبعضها يربط بينهما ــ وهي تحركات تعيد تشكيل الشبكات الإسلامية بطرق إضافية خفية دقيقة.

وبحلول أواخر التسعينيات، كانت معظم الجهود الفردية لتمثيل الإسلام على الإنترنيت قد أفسحت المجال للجهود الأكثر اعتماداً على المؤسسات التابعة للحركات، والمدارس، ودور النشر، فتغيرت أشكالها من مواقع معلوماتية ساكنة على الشبكة إلى أحدث المداخل التفاعلية بلغات متعددة. والأمثلة المعاصرة على ذلك تتراوح من Islam 101.com الذي تشرف عليه مؤسسة إيمانية تقدم مواد تعليمية، وخطط دروس، وامتحانات على الخط وكذلك مقالات موضوعية تنشر الآراء الإسلامية حول أوضاع الحياة العصرية الحديثة، إلى Islamworld.net، الموقع الموجه إلى غير المسلمين أيضاً، ولكنه أكثر تركيزاً على الطقوس، والحقوق، والموضوعات التقليدية العادية والمحتوى الاستطرادي للدعوة. وهو مرتبط بمدرسة خدمات إسلامية كاملة في ضواحي العاصمة الأميركية واشنطن بمقاطعة كولومبية. وحتى المواقع المركزة على الأفراد، أو التي يقدمها الأفراد ظاهرياً تبنّت أشكالاً ونماذج وارتباطات مؤسسية متصلة مع السلطات الدينية. فموقع Bouti.com يقدم أحكاماً دينية، وكتباً، ومحاضرات، ومواعظ للشيخ رمضان البوطي، المفتي السوري الأكبر ذي الشخصية التلفزيونية المشهورة، وذلك بالعربية والفرنسية والإنكليزية، كذراع على الخط لدار النشر المعروفة باسم دار الفكر، التي تتراوح مطبوعاتها من موسوعات المعارف الدينية إلى كتب الأطفال. أما موقع Islamtoday.net الأميل إلى المحافظة (والذي يظهر من محتواه أنه سلفي) فيقدم نفسه على أنه جهد جماعي «لتقديم الإسلام حسب المنهج النبوي والبقاء متحرراً من جميع أشكال البدع والفساد» ولكنه يصف شيخه المشرف عليه، سلمان بن فهد العودة، بأنه يحمل إجازة من المشايخ الذين درس معهم، وأنه قد حفظ أعمالاً في ذاكرته، وألّف كتباً متوافرة يمكن الحصول عليها من مكتبة الموقع، ومعها فتاوى مصنفة ويمكن البحث عنها. وهذان الموقعان كلاهما متعدد اللغات.

وعلى الصعيد الاستطرادي، فإن الفجوة بين تجارب الشتات والوطن واهتماماتها لن تنطمس فقط بدخول ناطقين ذوي حجة على الخط واستحضار سلطاتهم المؤسسية، بل إنها تنطمس أيضاً بالحصول ـ بطريقة مؤسساتية كذلك، ولو من أصول مختلفة – على خطط دروس للمدارس تعرض على موقع Islam101.com، وتنطمس أيضاً بواسطة

المعسكرات الصيفية الإسلامية المقدمة عبر موقع Islamworld.net، وقواعد بيانات الفتاوى القابلة للبحث عنها، وملامح برنامج «اسأل الشيخ» على موقع بوطي Bouti.com وموقع Islamtoday.net. وبطريقة مماثلة وسع الخطاب المعارض نقده ليشمل أشكالاً إضافية من حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية (فاندي 1999، ماندافيل 2001).

إن تكنولوجية الشبكة العالمية www تدعم مثل هذه التحولات والتداخلات. فهذه التكنولوجية لم تقتصر على جعل الإنترنيت أكثر شعبية وعموماً، بل جعلتها أيضاً وسيلة نشر أكثر فعالية. بل إن هذه التكنولوجية قد حولت ميزان الإنترنيت من النماذج المبكرة لأرشيف المحفوظات ومجالس النشرات لصالح «مجهزي المحتوى» اللاحق فيما بعد. وهو مصطلح إنترنيت يميز تصور الإنترنيت كأداة لنقل المحتوى من تركيبها الأميل إلى العقلية التقنية كمنصة لتقديم «الخدمات». ففي أوائل أيام الشبكة، كانت المادة تنقل من الوسائل الأخرى ـ وخاصة من الطباعة ـ، وكان الكثير منها جاهزاً، مثل المواد على مواقع الشبكة المذكورة أعلاه. وهكذا حلت الأصوات المؤسسية محل الأصوات الفردية، ولم تشمل مجالات السوق المباشرة المليئة بالملصقات، والكتيبات، وكتب الشباب (انظر ستاريت 1995). وهكذا فبينما ظهرت الإنترنيت في بادئ الأمر كملاذ للأصوات البديلة غير المؤسساتية، فإنها في الواقع راحت تميل لصالح المؤسسات، وخاصة وسائل الإعلام، في مظهرها بعدُها الشبكة. وسبب ذلك أن التكنولوجية متحركة بحيوية، تدفع وتجر الذين تجتذبهم. فإمكانيات الشبكة التقنية، وإمكانيات التباهي بها، تشكل ضغطاً باتجاه سوق وسيطة تأتي (وبشكل متزايد) إلى الشبكة أيضاً سواء من أجل العمل أم من أجل الترفيه في أوقات الفراغ، كما كان يفعل رواد الخبرة التقنية. ومن بين المواقع الإسلامية الواعدة أكثر من غيرها الموقع المسمى «الإسلام على الخط» IslamOnline.net الذي يبرز فيه أشهر واعظ سنّي اليوم، وهو الشيخ يوسف القرضاوي قد تجاوز تكنولوجية الشبكة الأساسية (ذات الصور أو الكلمات الرمزية التي تنقل المرء إلى صفحة أخرى على الموقع عند الضغط عليها) إلى تقديم مواد جاهزة ومن ثم إلى اعتماد صيغة المدخل الأكثر ديناميكية بتقديم أشياء متعددة وملامح متفاعلة من

استطلاعات الرأي على الخط إلى قواعد البيانات التي يمكن البحث عنها. وهذه الأخيرة لا تحتوي على الفتاوى فحسب، بل تضم أيضاً نصائح نفسية عن العلاقات الاجتماعية، وتناقش قضايا الأصهار، وزملاء العمل غير المسلمين، والتزاوج بين أتباع ديانات مختلفة، والفصل بين الجنسين في العمل وفي المدارس، وتربية الأطفال. كما تقدم مواد حول التعليم الديني للأطفال، والمتع الترفيهية، والصحة، والقضايا المعاصرة، وكذلك استيفاء أحدث الأخبار التي يهتم بها المسلمون. وتشترك مداخل إخبارية مع نموذج IslamOnline، مثل موقع البوابة الإنكليزية ـ العربية English-ArabicAlbawaba.com، الذي يستخدم تقنيات شبكية أحدث، من قواعد البيانات القابلة للبحث عنها إلى الواجهات البينية التي يستطيع المستخدم تشكيلها، من أجل جعل موادها مناسبة لمعلومات متعددة الأوجه، والاهتمامات، واللغات[2]. إن توحيد مقاييس تكنولوجية معالجة النصوص العربية يجعل من الممكن توجيه المواد نفسها، وتوسيع القدرات نفسها إلى جماهير الوطن الأم، التي هي أوسع من الجماهير التي يمكن الوصول إليها باللغة الإنكليزية وحدها.

وفي نقاط التقاطع المفصلية المتعددة الأطراف لهاتين الحركتين، أي حركة توحيد المقاييس وحركة التعريب، فإن امتلاك التكنولوجية والبثّ الاجتماعي يطمسان بعض الحدود ويشددان توضيح حدود أخرى. فالحدود بين الشتات والوطن تنطمس، بينما يشتد وضوح الحدود بين محترفي طبقة السكان الوسطى الذين تحابيهم الإنترنيت وبين الفئات الأخرى. وعندما يشتد وضوح الجدود على الخط تتأثر مجالات أخرى — وعلى سبيل المثال فإن الدعوة تتدفق في خطط الدروس والمواد التعليمية للمدارس، وفي المواقع البديلة لإقامة صلات اجتماعية، كالمعسكرات الصيفية والدروس على الخط، وفي أنماط بديلة من التواصل الاجتماعي كالتماس الفتوى أو البحث في قواعد بيانات الفتوى للعثور على شيخ يناسب طبع المرء ومزاجه. وهكذا تأتي الجامعات الإسلامية على الخط بالشكل أو النموذج نفسه وبالطرق نفسها التي تستخدمها الجامعات الدنيوية لتنظيم معلوماتها، وكأنها تعلن عملياً عزمها على منافسة الجامعات الدنيوية وعقد المقارنات معها في سياق العالم البرجوازي عابر القومية.

وعند إحدى النقاط كان من المعتقد أن تأثير الإنترنيت العالمي البعيد المدى ينسجم مع تكاثر البدائل. ويبدو من النظرة السطحية أن ذلك كذلك، مادام التنوع الحقيقي للعالم الإسلامي معروضاً بصورة متزايدة على الإنترنيت، مما يوحي بأن التشبيك الإسلامي يتخذ خصائص سوق. ولكن هناك سبباً للاعتقاد بأن الأمور ليست كذلك. فعندما يرسم بورديو تصوره «للاستراتيجيات الرسمية الصارمة» يبدو أنه يركز على قيام الأفراد بإعادة صياغة أعمالهم المنفعية ذات المصلحة الخاصة الضيقة في سياق جماعي أكثر. ولكن استحضاره «للكفاءة» في عمل ذلك بعدّها تضاهي القوة (وحتى تحل محلها) وتحل محل لغة الحقوق، يشير إلى اتجاه آخر. إنه يشير إلى أطر مؤسساتية وموارد مؤسساتية مشتركة ولكنها غير مقسمة، ويشير إلى أن تعبئة هذه الأطر والموارد المؤسساتية هي ما يميز الإستراتيجيات الرسمية الصارمة عن حركات إضفاء الشرعية القاصرة على المستوى العقلي ـ المفهومي، مثل شرعنة القيم.

وعلى صعيد جوهري أكثر واقعية، فإن الإسلام على الخط يعتمد على انتشار حَرَكَةُ انتشار التعليم الجماعي في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال. وهذا التعليم هو إقامة كفاءات مزدوجة في الخطابات عن الإسلام، من نموذج الإسلام السياسي القائم على أساس النصوص كمصادر، ومن تقانات المعلومات التي هي جزء فرعي أو زاوية متميزة من ذلك التعليم. وبشكل مفرط البساطة نسبياً، فإن الإسلام قد أفلت من المدرسة، والصيغة المدرسية، ليس إلى التنوع غير المتناهي للإسلام الشعبي «المحلي»، ولكن إلى التنوع الأكثر تحديداً للجدل المتوضع في الطبقات الوسطى (وفيما بينها إلى حد ما) وفي صراعاتها حول كيفية إقامة حياة إسلامية ـ ما يتطلبه الدين ـ في العالم الحديث. فالإستراتيجيات الرسمية الصارمة تقيم علاقات بين المدارس والإسلام المحلي من جهة، وبين المدارس والجدل الديني في صفوف الطبقة الوسطى من جهة أخرى. وعلى الخط فإنها تقيم علاقات في الاتجاهين كليهما ومعهما في الوقت نفسه، أو مع كفاءات متعددة الأطراف. وهناك كفاءة تجلبها الإنترنيت للتشبيك الإسلامي، وهي ربطه بما يسميه مانويل كاستلز «البنية الاجتماعية الجديدة لمجتمعاتنا» (1996، ص469) وهو يقصد بذلك أن تقنيات كالإنترنيت تتناسب مع القاعدة المادية لطريقة الإنتاج. وكحد

أدنى فإن المجال الذي ينفتح من ذلك هو أرضية وسطية بين إسلام «النخبة» المرتبط بالمدارس وشبكاتها. والإسلام الشعبي المرتبط بالأماكن وشبكاتها. وتنعكس وسيطة هذه الأرضية في تعدد اللغات. والإنترنيت شريحة من هذه الأرضية، مكونة جوهرياً من الناس الذين يسكنون فيها وممارساتهم. وهي تتميز في المرحلة المبكرة بخطابات متعددة اللغات، وفي وقت أحدث بنوع أوسع من الممارسات المتعددة اللغات.

وأخيراً، فإن طريقة تصوّر الإنترنيت لها أهميتها. فوضعها في إطار كونها وسيلة يميل إلى تركيز الانتباه على تكاثر المرسلين الذي يميزها عن أجهزة الإعلام السابقة، التي تقدم القالب. وهذا التأطير يؤكد على بعد سياسي يتقاطع مع الجوانب النقدية للإحياء الإسلامي المعاصر وتوسيعه لكفاءات الدين كخطاب سياسي انتقادي. ولكن الإنترنيت هي تكنولوجية أيضاً. وهي بعدِّها تكنولوجية تنطوي على مجموعة مختلفة من الفاعلين والكفاءات، من التمويل إلى الهندسة، ومن الفنون إلى الإدارة التي تأتي عاداتها ـ كفاءاتها ـ إلى المقدمة في جعل الإسلام على الخط يناسب مقاييسها، واحتياجاتها، ومصادرها. ولا يبدو أن فرق الإنترنيت هو أنها تقدم ملاذاً للبدائل ولكنها توجد في القدرات والموارد والعادات التي توصلها إلى الممارسات الرسمية الصارمة. وهذه تقوم أولاً بإعادة مركز معتدل للتعبيرات عن الإسلام إلى الإنترنيت ثم تقوم ـ عن طريق كفاءاتها وممارساتها ـ بتوسيع الأرضية الوسيطة المفقودة في الطبقتين الأقدم ـ الطبقة النخبوية والطبقة الشعبية ـ وفي الطبقات الجديدة للإسلام الأصولي المتشدد والتقليدي.

الحواشي

تعتمد هذه الدراسة على عدة مشاريع بحوث وحالات تعاون تشمل مؤتمراً عن الإسلام في الطباعة تم تنظيمه في مركز بيلاجيو التابع لمؤسسة روكفلر على يد ديل إيكلمان، وعلى دراسة مقارنة لمجددي الإنترنيت في أربعة بلدان عربية، دعمتها منح من معهد السلام الأميركي (بالتعاون مع مايكل س. هدسون) ومن المركز الأميركي للبحوث الشرقية في عمان بالأردن. وقد قدمت نسخ مبكرة من هذه المقالة إلى جامعة ديوك في معهد صيفي حول المجالات العامة والهويات الإسلامية في كلية دارتموث، بدعم من مؤسسة آلكساندر فون همبولدت،و في اجتماع لمشروع دراسات المناطق الإسلامية في اليابان. وأشعر بالامتنان لبروس لورانس وكارل إرنست لتعليقاتهما وتشجيعهما، مما جعل المناقشة هنا أكثر وضوحاً.

(1) إن أفضل تاريخ حقيقي للإنترنيت هو من تأليف جانيت أبّات (1999) التي توضح تركيب «اختراعها»، وجذورها في الهندسة، وفهم المهندسين لها كبرمجيات تحصل على مصادر الأدوات الصلبة. وللاطلاع على رواية المدراء الرئيسين عن إيجاد الإنترنيت المسرودة في سياق البرمجيات المكتوبة والقرارات المتخذة، قارن لارنيت وشركاه (1997).

(2) إن الارتباط أكثر من مجازي. فشركة البرمجيات التي صممت موقع IslamOnline.net وتقوم بإنتاجه هي التي صممت أيضاً موقع محطة تلفزيون الجزيرة العاملة بواسطة الأقمار الصناعية، وذلك باستخدام التكنولوجية نفسها.

هـ. سامي عليم

الفصل الثالث عشر

جدول أعمال بحث جديد

استكشاف أمة الأناشيد الصاخبة عبر العالم

عليم: متى حصلت على معرفتك الإسلامية؟

موزديف: أخذت شهادتي قبل أربعة أعوام.

عليم: لاحظت في أغنية «لا تخشَ الإنسان» أنك افتتحتها بـ «بسم الله الرحمن الرحيم» فهل كان ذلك مهماً لألبوم المختارات؟

موزديف: حسناً. لقد تلقيت نصيحة بأنك عندما تقوم بأعمال تخرج للجمهور ـ أعمال مكتوبة أو ملفوظة ـ فإن عليك أن تباركها بهذه الطريقة كما تعرف. وهذا معقول عندي. فالمستوى الروحي يضع الختم عليها. وكأنني أبذل جهداً للوصول إلى الله بذلك. وأرجو أن تكون جهودي مقبولة إن شاء الله.

موزديف: مقابلة مع المؤلف، مقتبسة جزئياً في كتاب عليم 2001 ب

«أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله»... هذه هي الكلمات التي يعلنها المغنون موزديف، وبيني سيغل، وفريوي، وكومون، وتشاك د. ونابليون من فرقة أوتلوز، والرضى، إلى جاني مليار مسلم آخرين حول العالم عند قبولهم عقيدة الإيمان الإسلامي. وتنطوي هذه الكلمات على التزام ضمني بحياة تحكمها، وتنظمها، وتتوسط فيها تعاليم الإسلام التي تعلم المسلمين أن «لا يخشوا البشر»، وأن يخشوا الله وحده (كما يوضح موزديف، مغني بروكلين، أعلاه). على الرغم من أن الإسلام ظل ممارسة معيارية للأميركيين الأفارقة عبر القرون التي تلت العبودية،

فإن القصة الكاملة للحركات الأميركية الإفريقية الإسلامية لم تُسْرَد بعد. وعلى رغم وصف الصحفي هاري آلن الإسلام بأنه «الدين الرسمي» للأناشيد الصاخبة، فإن حضور الإسلام الحيوي المتحرك ودوره المركزي في أمة الأناشيد الصاخبة ظلا إلى حد كبير بلا استكشاف.

وفي هذا الفصل الاستكشافي الأخير من كتاب الشبكات الإسلامية من الحج إلى الأناشيد الصاخبة، سأثير عدداً من القضايا والأسئلة لمزيد من الاستكشاف في محاولتنا المستمرة لفهم ما أسميه «أمة الأناشيد الصاخبة عبر العالم» ضمن أمة إسلامية بلا حدود. إذ إن النبي محمداً لم يتحدث عن «عراق إسلامي» أو عن «صومال مسلم»؛ بل تصور مجتمعاً مسلماً عير العالم، أي أمة تقوم المواطنة فيها على العقيدة، وليس على تمايزات الأمة ــ الدولة المعاصرة، أو بالأحرى على كيفية تقطيع رسامي الخرائط الاستعماريين للمشهد العالمي. فالهدف الأصلي من الأمة هو أن تكون شبكة مثبتة بالإيمان ولكن متحركة في كل أجزائها.

ونستطيع أن نبدأ بالأسئلة العامة: كم نعرف عن العلاقة بين «الأناشيد الصاخبة» والإسلام؟ بل هل نرى أن هاتين الجماعتين متلائمتان؟ ونستطيع أن نزيد تعقيد مشكلة فكرة «الأناشيد الصاخبة» الإسلامية بأن نعيد النظر بصورة عامة أكثر في ماهية معنى أن يكون المرء فناناً إسلامياً، كما طلبت منا جوديث إرنست أن نفعل في فصلها. ويمكننا أن ننغمس بصورة أعمق في تاريخ الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة ونطرح أسئلة كالآتية: بما أن الحضارة الإسلامية كانت «عابرة للقومية» و«رابطة» في الوقت نفسه (كما يكتب كوك ولورانس في مقدمتهما)، فكيف برزت خاصية هذا الترابط العابر للقومية ضمن الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة؟[1] وعلاوة على ذلك، ومع مراعاة الطبيعة العابرة للعالم في الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة، التي تطورت قبل عقدين من الزمن على الأقل في مرحلة الحركة المبكرة (سبيدي ويوري 1991، وميتشل 2001) ــ وهو ما أشار إليه بيركنز (1996) «بقرية الشاب العالمية» وأوسومير (2002) باسم «عولمة الأناشيد الصاخبة» ــ فكيف قامت هذه الأمة الثقافية التي ليست لها حدود تقليدية بخدمة أغراض نشر المعرفة والقيم، والتعاليم، والأفكار، والمثل الإسلامية؟

قبل أن نتمكن من النظر في أمة الأناشيد الصاخبة العابرة للعالم، فإننا بحاجة إلى استكشاف التواريخ المخفية للحركات الإسلامية الأميركية الإفريقية في أمة الأناشيد الصاخبة. وكما يجادل سبيدي (2002) فإن «مما يساعدنا هو فحص الانتشار الحالي لثقافة الأناشيد الصاخبة في جميع أنحاء الجزائر وغيرها من البلدان الإفريقية ضمن السياق التاريخي لحركات الوحدة الإفريقية والوحدة الإسلامية والوحدة الزنجانية في القرن العشرين»[2]. وعن طريق استخدام المصادر الأولية، أي التواريخ الشفوية، وتاريخ سِيَر الحياة الذاتية، نستطيع أن نبدأ في تنمية فهم أعمق للوعي الاجتماعي، والسياسي والثقافي الذي هو مركزي الأهمية لفلسفة الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة. يعتمد بحثي على الأساليب التقنية للأنثروبولوجية الوصفية وفي الوقت نفسه ويتطلب اتصالاً مباشراً مع فناني الأناشيد الصاخبة في كل مكان تُمارس فيه هذه الأناشيد، أي من الاستديوهات والملاعب العامة إلى الشوارع.

وهناك حاجة لتصور الإسلام بشكل واسع يضم طيفاً من العقائد والمدارس الفكرية. وسوف أركز على ثلاثة من أكثر أشكال الإسلام انتشاراً وبروزاً في أمة الأناشيد الصاخبة في الولايات المتحدة – وهي أمة الإسلام، (أو الخمسة بالمئة من أمة الإسلام)، والجماعة المسلمة السنية. فبينما توجد اختلافات لاهوتية ومصطلحية بين هذه الجماعات فإنها جميعاً ترى الإسلام كقوة تحويلية في حياة ممارسيه. وتكشف البيانات تشابهات بين آراء أتباع هذه الجماعات. وعلى سبيل المثال، فإن الإيمان بالله والقرآن الموحى به إلى النبي محمد هو عقيدة كل الجماعات الإسلامية. وهذه التشابهات تتكشف من خلال المناقشات مع فناني الأناشيد الصاخبة حول مختلف العمليات الخلاقة التي تنطوي عليها حرفتهم.

فإن الفنانين المسلمين قد تصوروا على نحو خلاق روابط بين طريقة إنتاجهم وبين إيمانهم الإسلامي. فعن طريق عشرات من المقابلات الأنثروبولوجية الوصفية مع فناني الأناشيد الصاخبة في الولايات المتحدة، اتضح لي بأن فناني الأناشيد الصاخبة المسلمين فقد كانوا يصوغون شبكة جديدة عابرة للقومية حتى وهم يعترفون بسوابقها التاريخية ويبجلون امتيازها.

وأثناء الانهماك في محادثة حول كيفية تعرف الشبيبة السود، وقبل سن المدرسة في حالات كثيرة على لغة الإيقاع، فقد زعم المغني المتخصص بالإيقاع وايز إنتليجانت (وهو عضو من جماعة الآلهة والأرضين ومجموعة المغنين المسماة المعلمين للفقراء الحقانيين): «إن عليك أن تفهم أن فعالية القتامين الداكن في الرجل الأسود تجعله بطبيعته إيقاعياً. فعندما يسمع أي شيء فيه ذلك الإيقاع المسجوع فإنه سيصبح جزءاً منه على الفور أي شيء موزون. فكثير من أسلافنا كانوا شعراء. إمنحوتب الذي بنى أول هرم متدرج، والفرعون أخناتون كان شاعراً.. إن الإيقاع في دمنا.» (سبيدي ويوري 1991، ص74) والمغني الإيقاعي موز دوف، عضو الجماعة المسلمة السنية، ناقش أسباب اعتقاده بأن أغاني الأناشيد الصاخبة يمكن أن تكون وسيلة فعالة في الممارسة التعليمية. وكانت معرفته بالقرآن وباللغة العربية التي نزل بها الوحي واضحة بجلاء في تعليقاته:

عليم: ما هي العلاقة الأوسع التي تشعر أنها يمكن أن توجد بين الأناشيد الصاخبة والتعليم؟

موز ديف: إن الأناشيد الصاخبة يمكن أن تكون ظاهرة استثنائية، وكذلك علاقتها بالتعليم ظاهرة هامة للغاية، بمعنى أن هذه الأناشيد وسيلة يمكنك استخدامها لتخزين معلومات كثيرة في مساحة صغيرة جداً، وبطريقة تجعلها تلتصق بذاكرة الناس. فهي شكل جذري من نقل المعلومات.

عليم: وإذاً فأنت تعدّها أداة لنقل المعلومات؟

موز: نعم! هل تعرف كمية المعلومات ـ أقصد المعلومات الحيوية ـ التي يمكنك نقلها في ثلاث دقائق... أقصد أن القرآن كذلك. إن سبب تمكن الناس من حفظ القرآن [عن طريق الدراسة والتكرار المتواصل] هو أن القرآن أسلوب نظم القرآن [وهنا يبدأ موز ديف بترتيل آيات إسلامية من القرآن] «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب

العالمين» وكل السور فيها سجع من هذا النوع، مثلاً: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد» مرتبة بشكل لا تكاد تلاحظه: «إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً.» فالسجع متوافر فيه كله بهذه الطريقة، بحيث يلتصق جيداً بذاكرتك. هل ترى ما أقول؟ وبعدئذٍ تبدأ بإقامة علاقة أعمق مع النص عند تلاوته، فتتعلم سورة الإخلاص، وتتعلم الفاتحة، وتتلوهما... وأثناء التلاوة ذات يوم تبدأ بالفهم! وتصبح لك علاقة أعمق بما ترتله: «أعوذ بالله ن الشيطان الرجيم» آه!

وكلاء أمة الأناشيد الصاخبة عبر العالم

بعض الأفكار للبحوث في المستقبل

كانت موسيقى الأناشيد الصاخبة أداة فعالة للاحتجاج الاجتماعي في الولايات المتحدة. وكانت أهدافها هي العنصرية، والتمييز، ووحشية الشرطة، وسوء التربية والتعليم، وغيرها من الأمراض الاجتماعية (روز 1994). وكثير من الفنانين المشاركين في المظاهر العالمية للحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة ـ في أماكن مثل فرنسة، وكندا، واليابان، وإيطالية، وجنوب إفريقية، وفلسطين ـ يقاومون الأشكال المتعددة للقمع والظلم في المجتمعات العالمية. وعندما قام رائد الأناشيد الصاخبة آفريكا بامباتابتدشين أمة الزولو المتأثرة بالإسلام في الولايات المتحدة في السبعينيات، ثم وسّع الحركة عالمياً في أماكن مثل فرنسة في أوائل الثمانينيات (بريفوس 2001)، فإنه كان يجري تشبيكاً للمساعدة على نشر أفكار ومثل واعية على الصعيدين السياسي والاجتماعي، من أجل بناء جماعة من الناس الذين سيقاومون الخضوع الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي مقاومة فعالة. ويكتب تيد سويدنبرغ عند استكشافه ما يشير إليه باسم «الحركات الإسلامية السريّة العالمية» وتعليقه بشكل خاص على حركة Fun-Da-Mental في إنكلترة وحركة IAM في فرنسة: «يحاول المسلمونفي كلا هذين

البلدين أن يقيموا مجالات ثقافية واجتماعية وسياسية لأنفسهم كمجموعة عرقية (ولو من نوعية رديئة)، وهم مشاركون بشكل جماعي كثيف في التعبئات المعادية للعنصرية وضد تفوق العرق الأبيض. وقد كان نشاط الأناشيد الصاخبة مجالاً مهماً للمسلمين الفرنسيين والبريطانيين معاً للتعبئة ضد نزعة التخوف من الإسلام» (2002، ص16).

إن هذه الأمثلة المختصرة واللافتة للنظر من الأنشطة المعادية للاستعمار، والمعادية للعنصرية تقدم لنا سلسلة من المواقع لاستكشاف أسئلة أساسية: كيف يقوم الأعضاء المسلمون للحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة بالانتقال من الوعي الاستطرادي إلى الوعي العملي؟ وبكلمات أخرى: كيف ينتقل هؤلاء الوكلاء من «التحدث عن هذا الوعي إلى ممارسته والمشاركة فيه؟»، كما يقول بعض المختصين بالأناشيد الصاخبة. وما هو الشيء الذي يجعل تشاك دي، التابع لمجموعة العدو العام Public Enemy، «يحاول أن يقوم ببعض الأشياء التي يتحدث عنها» (سبيدي ويوري 1991، ص191)؟ وعندما يصرح JT البيغا فيغا من سان فرانسيسكو بقوله: «أستطيع أن أجلس هنا وأتحدث إليك وأخبرك بما أفكر أنني أراه. ولكن معرفة ذلك بشكل حقيقي في قلبك معناه أن تعمل بموجبه، حتى بطريقة أكبر»، فما الذي يساعد على تحويل الحركة إلى وعي عملي للأمة؟ من الواضح أننا نستطيع، من هذه الروايات، أن نرى أنّ مثل هذه الحركات تستند على الإيمان. ويتابع JT: «وليكن لديك إيمان بنفسك، وبالله الذي جاء بك إلى الوجود لتعرف ذلك «إنني وراءك. فافعل الشيء الملهم»، (مقابلة مع المؤلف).

إن بحثي لا يقتصر على الكشف عن كون هؤلاء الفنانين دارسين للإسلام (كما يظهر من قدرتهم على اقتباس مقاطع من القرآن ووصفها بوضوح) ومطبقين له في حياتهم اليومية، بل إنهم أيضاً يُشَغِّلون الإسلام عملياتياً، أي أنهم يعملون بموجب ما تعلموه كي يساعدهم ذلك على بناء أمة. فموز ديف لا يكتفي بالغناء فقط عن قضايا مثل الوعي والعدالة، بل إنه يعيش هذه القضايا. فقد دفعه وعيه الإسلامي، مع

شريكه طالب كويلي، إلى إنقاذ مكتبة نكيرو، وهي دكان كتب يملكها أسود في مجتمع موطنه في بروكلين، من الاضطرار إلى الإغلاق. وقاده ذلك الوعي إلى المشاركة في إنتاج ألبوم أناشيد صاخبة بعنوان (**أناشيد صاخبة من أجل الاحترام**) خصصه لتمكين ضحايا وحشية الشرطة والاغتيال غير الأخلاقي لأحمدو ديالو من الحصول على العدالة. وأحمدو ديالو هو مهاجر من غينيا قتله ضباط قسم شرطة نيويورك في عام 1999. وقد شرح موز آيات من القرآن وعبّر عن إيمانه بالله في اجتماع عام حاشد ضد تبرئة الضباط الذين أطلقوا على الأخ ديالو إحدى وأربعين طلقة: «إلى الناس الباحثين عن العدالة، وإلى أسرة أحمدو ديالو، ولكل من يتكلم ضد الظلم والقهر أقول: **لا تخافوا**، إن الله هو أحكم الحاكمين».

وبالمثل فإن الوعي الإسلامي لدى تشاك دي، الرجل القيادي في الخط الأمامي للمجموعة المسماة «العدو العام» (Public Enemy) قد نقله من تقديم المعزوفات والأغاني في أداء حيّ مباشر في قاعات الموسيقى إلى إلقاء الخطب عن بناء الأمة في الشوارع، وفي السجون وفي مدارس جماعات السود. وهذا ما جعله يصبح أشهر مدافع معروف عن «الاستغناء عن الوسيط» في صناعة الأناشيد الصاخبة وتسجيلاتها بالالتفاف على رقعات العلامات التجارية على أشرطة التسجيل، وعلى الموزعين، وعن طريق بناء علامات تجارية مستقلة، والعمل في التجارة الآليكترونية. أما JT البيغا فيغا فلم يقتصر إدراكه على «أن لديه عملاً أكبر يؤديه من خلال هذه الموسيقى»، بل لقد ساعد أيضاً على تعزيز حيوية جماعاته المحلية في فيلموروبيز فيوهنترز بوينت عن طريق تلبية مواعيد ودعوات لإلقاء الخطب، وإعطاء دروس في العمل التجاري للشبيبة. فلم يكتفِ بالحضور والتأييد الفعال في مسيرة المليون رجل ومسيرة المليون أسرة، وكذلك مؤتمرات قمة الأناشيد الصاخبة التي نظمت برعاية أمة الإسلام وإشرافها عام 1997، بل لقد قام أيضاً بتجميع مجموعة من الشباب السود واللاتينيين، وأهالي جزر المحيط الهادي في مشروع تجاري تعاوني وطني أطلق عليه اسم وول ستريت الأسود (إحياءً لذكرى وول ستريت الأسود في أوكلاهوما الذي ضربته حكومة الولايات المتحدة بالقنابل عام 1934)، وبذلك قدم فرصاً لإقامة الشبكات وللتنمية الاقتصادية لأولئك الذين يُستَبعَدون تقليدياً من مثل هذه المشاريع.

وأنا أُجري الآن بحثاً لكشف المزيد من هذه النشاطات الإسلامية لبناء الأمة ضمن أمة الأناشيد الصاخبة. غير أن هناك حاجة لتوجيه المزيد من الانتباه إلى استكشاف دور الفنانات المسلمات اللواتي يتحجبن باسم الله. فما الذي نعرفه عن كفاح المغنية إيف (من فيلادلفية) وبحثها عن السلام الداخلي في صناعة تسجيلات غنائية يسيطر عليها الذكور؟ وكما تذكرنا هي «فإن السماء وحدها تعرف». غير أننا نستطيع البدء بواسطة إشراك إيف وغيرها من الفنانات المسلمات في حديث غير رسمي. فإيف، التي فتحت الملاحظات المحددة عن ألبومها المعنون «عشية الدمار» بقولها: «إن الحمد كله لله»، تتحدث عن علاقتها بالإسلام: «إنها ليست قوية كما يجب أن تكون. إنني أكافح. وعندما أصل إلى النقطة التي أكون فيها مستقرة فإنني بالتأكيد أريد أن أتحجب وأذهب إلى المسجد. أما الآن فإن ذلك صعب. إنه صعب حقاً. ولكن له قبضة علي مؤثرة. وأنا أصلي وأدعو الله كل ليلة، وكل صباح، وطيلة اليوم كله. أتدري ماذا أقول: لولا الله لما كنت حاصلة على البركة». (مقابلة مع المؤلف مقتبسة جزئياً في كتاب سبيدي، ولي، وعليم عام 1999). وما الذي نعرفه عن المغنية المصرية «متماسك» في مدينة نيويورك؟ (و«متماسك» تعني العنيدة الثابتة بالعربية) وما هي كفاحاتها الشخصية وكيف أسهمت في أنشطة بناء الأمة عن طريق موسيقاها وما هو أبعد من موسيقاها؟ (انظر سويدنبرغ 2001).

السياق الدولي

ما هي العلاقة بين الحركات الإسلامية الأميركية الإفريقية في الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة وبين العالم الإسلامي المعولم؟ وما هو نوع أنشطة بناء الأمة التي تحدث عندما يقوم رضا، المنتمي إلى عشيرة ووتانغ بزيارة إخوانه المسلمين في مصر، أو عندما يلتقي صونز (من حركة Man) مع جماعة IAM في فرنسة؟ وما الذي يحدث عندما يقوم الزجال ورسام شعارات الخربشة الفلسطيني مساري بخربشة شعار يقول: «حرروا فلسطين» على حائط في مدينة سان فرانسيسكو؟ ثم يخربش الأسطر الآتية على الشوارع الإسمنتية في الولايات المتحدة ليلاحظ أنه «في رام الله يناضل إخوتي نضالاً مباشراً» (مقابلة مع المؤلف، 2001):

تلك الأرواح المفقودة هي في روحي

وهكذا فإن مهمتي الآن هي أن أخطط

فليتعفن الشر من الداخل

وليعش شعبنا إلى الأبد، لأن الأرواح لن تُنسى.

ما الذي نفهمه من أبناء وبنات المهاجرين المسلمين إلى الولايات المتحدة الذين غمستهم هذه الحركة الثقافية الأميركية الإفريقية في الأناشيد الصاخبة؟ وهل تقوم المراكز الأكاديمية مثل مركز جامعة ديوك لدراسة الشبكات الإسلامية بالبدء بفحص الدور الذي لعبته الأناشيد الصاخبة في تشبيك المسلمين حول العالم، من جنوب آسية إلى جنوب فيلي، ومن جنوب إفريقية إلى كارولاينة الجنوبية؟ هذه قضايا ومسائل للبحوث في المستقبل.

وهناك حاجة إلى باحثين كي يدرسوا الزجالين الذين يغنون بثلاث لغات هي العربية، والعبرية، والإنكليزية في فلسطين وهم يشجبون شجباً مريراً طغيان الدولة الإسرائيلية، وكي يستكشفوا نضال الزجالين المغنين في الجزائر عندما يشنون حرباً على ما يعتقدون أنها أنظمة فاسدة (وهم مغنون لهم أسماء مستلهمة من الأميركيين الأفارقة مثل أول ديرتي شيم ـ أي: العار القذر القديم ـ وMC غوستو وكيلادوكس)، وكي يتفحصوا كيف يقوم الفنانون المسلمون في جنوب إفريقية بانتقاد ما يتصورون أنه نفاق أمتهم «الديمقراطية الجديدة». فكيف تم تشبيك هذه المجموعات؟ وكيف تتصل ببعضها بعضاً وبالعالم؟ وكيف ساعدت الإنترنيت في تشبيك الفنانين والممارسين المسلمين المنتمين للحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة؟ وكيف تقوم المجموعات الإخبارية، مثل «المسلمين في الأناشيد الصاخبة» التابعة لياهو Yahoo، بالإسهام في أنشطة بناء الأمة ضمن أمة الأناشيد الصاخبة عبر العالم؟

خاتمة

وفي الختام فإن هناك حاجة لتفحص الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة بجدية في الهدف وبمنهجية تنظر في الطبيعة المشبكة للإسلام من أجل كشف الجوانب الخفية لهذه المظاهر العالمية التي يُساء فهمها إلى حد كبير، وهي حركة ثقافية يمكن المجادلة بأن ممارسيها يمثلون بعض ناقلي الإسلام المعاصر ذوي التأثير الأشد حدّة. وما الذي ستعنيه المعرفة الجديدة المكتشفة بالنسبة للباحثين والعلماء الإسلاميين الذين يقومون بتدريس دورات في الفقه، وتفسير القرآن، والحضارة الإسلامية، أو الإسلام والحداثة؟ وهل تغيرّ هذه المعرفة رأينا في تأثير الثقافة الشعبية، وخاصة ثقافة الأناشيد الصاخبة، في بناء إسلام يتناسب مع حاجات المجتمع المعاصر؟ وعلاوة على ذلك فهل يراجع الأئمة أساليبهم التعليمية لإشراك شباب المسلمين الذين يعيشون في هذا العالم من الأناشيد الصاخبة في مرحلة ما بعد الحداثة؟

مما لاشك فيه أنه ستكون هناك تغييرات كثيرة في طريقة دراسة ثقافة الأناشيد الصاخبة في المؤسسات العلمية الأكاديمية في غضون السنوات الخمس أو العشر القادمة، فالتأثير العالمي لثقافة الأناشيد الصاخبة قد ساهد على تغيير الرأي العام (بما في ذلك الرأي ضمن الأوساط الأكاديمية) في شكل الفن. فقبل عشر سنوات فقط، كانت ثقافة الأناشيد الصاخبة تحتل مكانة منبوذة غريبة مستبعدة في الأوساط الأكاديمية؛ أما اليوم، فإن جامعات مثل ستانفورد، وهارفارد، وبيركلي، وديوك، وجامعة بنسلفانية تقدم دورات في الأناشيد الصاخبة في فروع شديدة التنوع مثل اللغويات، والدراسات الدينية، والفلسفة، والدراسات الأميركية الإفريقية. وهناك اعتراف واسع بثقافة الأناشيد الصاخبة بعدّها أحدث مثال على تقليد أميركي إفريقي صار عالمياً ومتوافقاً مع ثقافات وموسيقات عالمية أخرى، مع تشكل مظاهر جديدة لهذا الفن على نطاق عالمي (انظر آخر ما قدمه المغني المصري حكيم بعنوان طمئنّي عليك، وهي أغنية تجمع بين الإيقاع اللغوي بالفرنسية والإسبانية

وبين الموسيقى الشعبية المصرية) وقد كهربت جيلاً كاملاً من الشباب بحيث زادت مشاركتهم في القضايا الاجتماعية والسياسية.

وتبقى أسئلة كثيرة لما تسميه جميلة كريم «الأمة الأميركية». هل يساعد التأثير العميق لثقافة الأناشيد الصاخبة على المهاجرين المسلمين إلى الولايات المتحدة وعلى أبنائهم وبناتهم في تقليص الانقسام الحالي بين الجماعات الإسلامية الأميركية الإفريقية وجماعات المهاجرين المسلمين؟ وهل ستكون ثقافة الأناشيد الصاخبة هي الأداة التي تساعد على توحيد «الأمة الأميركية»؟ أم هل تتقلص القوة التحويلية المقاومة لدى ثقافة الأناشيد الصاخبة بفعل حصولها على قبول واسع النطاق، وعلى تعاون بعض المؤسسات نفسها التي خُلِقَ هذا الفن ليقاومها؟ سوف نستمر في الوقت الحالي بتوثيق أنشطة بناء الأمة التي تحدث حول عالم صار مشبكاً بشكل أكثر إحكاماً عن طريق هاتين الجماعتين اللتين تبدوان متناقضتين ـ الإسلام وأمة الأناشيد الصاخبة ـ، كما تصورناه هنا، كأمة الأناشيد الصاخبة عبر العالم.

الحواشي

(1) تُعرَف ثقافة الأناشيد الصاخبة أحياناً بأنها تملك أربعة عناصر كبرى: MCing (عزف إيقاعي)، وDJing (التسجيلات الدوارة) ورقص التكسير (المعروف أيضاً باسم «رقص الشوارع»، وهو تشكيلة من الرقصات الآكروباتيكية البهلوانية المرتبطة مع المجال الثقافي للأناشيد الصاخبة)، وفن الخربشات (الذي يسميه ممارسوه أيضاً «الكتابة» و«إلصاق الرقع»). وإن فنان الأناشيد الصاخبة KRS-One يضيف المعرفة إلى هذه العناصر الأربعة. أما آفريكا بامباتا، مؤسس الحركة الثقافية للأناشيد الصاخبة فيضيف «الفهم الزائد»، وهي كلمة كثيراً ما يستخدمها الرستافاريون (وهم جماعة دينية منتشرة في جامايكة تعتقد بأن السود سيعودون ذات يوم إلى إفريقية) ويقصدون بها ما هو أكثر من الفهم السطحي، وكذلك القدرة على قراءة ما بين السطور، والتوصل إلى معنى أعمق، مستتر أحياناً. وحتى مع هذه العناصر الستة فإن هذا التعريف لثقافة الأناشيد الصاخبة محدود النطاق تماماً. ومن المفيد التمييز بين المصطلحين: «أناشيد صاخبة» و«عزف إيقاعي». فالعزف الإيقاعي، وهو جانب من ثقافة الأناشيد الصاخبة، يتكون من التركيب الجمالي للقوافي اللغوية على الإيقاعات الموسيقية. وأما «ثقافة الأناشيد الصاخبة» فهي لا تشير فقط إلى العناصر المتنوعة المدرجة أعلاه، بل تشير أيضاً إلى النطاق الكليّ للنشاط الثقافي والنماذج التي تشمل العالم الثقافي للأناشيد الصاخبة. ولهذا لسبب يقول بلودز: «إن الأناشيد الصاخبة ليست موسيقى فقط. بل هي طريقة حياة بأكملها!»

(2) «الوحدة الزنجانية» حركة معادية للاستعمار تعود أصولها إلى صفوف الأفارقة الناطقين بالفرنسية والآسيويين في فرنسة وبلجيكة خلال عشرينيات القرن العشرين. وكان كوجو توفالو هوينو، المحامي الداهومي المتدرب في جامعة بوردو

الفرنسية، وزعيم الرابطة العالمية لتحسين أوضاع الزنوج التي نظمها ماركوس غارفي، هو الرائد الطليعي لحركة الوحدة الإفريقية. وكان قد أعلن تفاخره بعرقه الزنجي قبل عشرة أعوام من حركة الزنوجة الأدبية التي نظمها ليوبولد سنغور، وليون داماس، وإيمي سيزار. وإن العُصبة العالمية للدفاع عن العرق الزنجي التي أسسها هوينو، ومنظمة هوشي منه المعروفة باسم الاتحاد الدولي قد أسهمتا بتحقيق الوحدة الزنجانية. وإن المؤتمر الآسيوي الإفريقي الذي تأسس في الجلسة الافتتاحية للعصبة المعادية للاستعمار المنعقدة في العاصمة البلجيكية بروكسل في عام 1927، قد سبق مؤتمر باندونغ الأشهر منه الذي عقده الآسيويون والأفارقة بعد ذلك بحوالي ثلاثة عقود.

طيب بلغازي

كلمة ختامية لاحقة

كان ريموند ويليامز سيدعو هذا المجلد نصاً احتمالياً، لا دلالياً. فبينما تشير النصوص الدلالية إلى الأحداث، فإن النصوص الاحتمالية تقدم وجهات نظر جذرية تنتقل إلى ما هو أبعد من الظاهرة القابلة للمراقبة اجتماعياً وسياسياً. وتحول النصوص الاحتمالية «أن ترفع ضغوطاً معينة، أو تدفع إلى الوراء حدوداً معينة؛ ومع ذلك فإنها في إنتاج متوسع تماماً تتحمل كل ثقل الضغوط والحدود التي لا يمكن أن تتحقق فيها الأشكال البسيطة، والمحتويات البسيطة للاستنساخ العقائدي المجرد (1986، ص16). فنوعية الشبكة تعمل مثل النص الاحتمالي، فترغمنا على إعادة التفكير في الثقافات والمجتمعات الإسلامية. فلا يكفي أن نصف هذه المجتمعات؛ بل يجب علينا أن نفتح النظرية على ما لا تستطيع النظرية جمعه وتركيبه.

إن المجلد المعنون: <u>**الشبكات الإسلامية من الحج إلى الأناشيد الصاخبة**</u> يزيح الطرق التقليدية لتصور الإسلام والظواهر الإسلامية التي تثبّت الإسلام والمسلمين في الشرق بينما هي ترسم خريطة الثقافة الإسلامية على أرض المسلمين الشرقية. وبدلاً من ذلك تتحول نظرتنا إلى صورة الأسفار والرحلات. فنحن نواجه فكرة الإسلام الآخذ في التحرك. وأينما نظرنا، ومهما تصورنا فإننا نواجه مراراً وتكراراً طبيعة الإسلام والمتخالفة وتداخل المسلمين مع شتى أنواع الآخرين من غير المسلمين عبر العالم وطيلة عصور التاريخ. كما أن المقالات المكونة لمجلد <u>**الشبكات الإسلامية**</u> هذا تسافر متنقلة. فهي تخترق الحدود بين فروع العلم. وهي تنشر استراتيجيات وطرائق تفكير مستمدة من مفهوم «الشبكة» المتعدد الجوانب لتنعكس على جوانب الإسلام المختلفة. وتُظهر هذه المقالات تحوّلاً نموذجياً في دراسة الإسلام و المسلمين. فيصبح التاريخ الإسلامي أكثر بكثير من كشف مرتب زمناً للأحداث منذ نزول

الوحي على النبي محمد في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. بل يتغير تاريخ الإسلام نفسه، فينتج وينعكس على كثير من التفاعلات المكانية والزمانية بين الناس، والأحداث والأفكار في الوقت ذاته.

ويدرك المسهمون التاريخ بعدّه شيئاً تمزيقياً وليس مستمراً. فالتاريخ يمزق الزمن. وعن طريق زيادة الروابط بين مستويات مختلفة من التحليل، يولّد المساهمون طرائق تفكير لا تتبع خطوطاً مستقيمة. كما أنهم يخربون علاقات التسلسل الهرمي، سواء أكانت اجتماعية أم عقلية. فهم ينشرون التركيب المجازي الأخلاقي للشبكة فيعرقلون طرائق التفكير ذات السبب الواحد النازلة من الأعلى إلى الأسفل. فالتاريخ ليس تحصيل حاصل مفترض ولا ثابت.والتاريخ ليس شيئاً يمكن الوصول إليه مباشرة، ولا شيئاً دون معضلات تحليلية. بل إن التاريخ يصبح خطاباً انتقادياً يستولي على الماضي لأغراض الحاضر. فدراسة الإسلام لها علاقة بالذرائع والطوارئ غير المتوقعة تعادل علاقتها باللاهوت وما وراء الطبيعة. وبما أن الجانب الأخير قد تم التأكيد عليه كثيراً، يعيد هذا المجلد شيئاً من التوازن بالتركيز على الجانب الأول.

إن المسهمين هنا يركّبون التاريخ بترديد صدى «مفهوم» جاك دريدا. فهم يعترفون بالتواطؤ مع ميتافيزيقا غائية مؤمنة بالبعث والحساب، ومع ذلك فإنهم لا يظلّون موثقين بثقلها. فهم، مثل دريدا يحاولون إعادة كتابة التاريخ كمشروع كلي «عن طريق كتابة تواريخ تقيم شخصيات يستحضر منطقها كليات تاريخية ويعمل ضد هذه الكليات في الوقت نفسه (دريدا 1978، ص291). فمحررو كتاب <u>الشبكات الإسلامية</u> هذا والمسهمون فيه يتحدثون عن «إيقاع مجال» التاريخ الإسلامي، فيجعلون من مكة نقطة التقاطع المفصلية لجماعة المؤمنين على امتداد العالم.» فالدور الذي لعبته مكة عبر التاريخ يضفي على عاصمة الإسلام الروحية هذه بعداً يتجاوز وجودها كموقع محلي محض.

ويرتبط مع هذا المنظور الرجعي للتاريخ ارتباطاً وثيقاً منظور يطل على الثقافة ويعاكس مزاج المرء وطبيعته. فالثقافة ليست ظاهرة شاملة لكل شيء، وليست عالماً

مصغراً يعمل ضمنه الأفراد. فما يفعله الأفراد بحياتهم هو أكثر من حقيقة ثقافية محصورة موضعياً. وحسب مفهوم تيودور آدورنو للوهم، فإن الشيء المحلي يخفي من الأمور بقدر ما يكشف؛ فهو دائماً في كل مكان تشكيل طارئ غير متوقع تقوم بتركيبه شبكات عابرة للقومية. فما هو «هنا» يتشكل بما هو في مكان آخر هناك. والثقافة عندما يعاد تصورها من خلال صورة الشبكات، تصبح ملتصقة بالسفر لا يمكن فصلها عنه. ففي أحيان أكثر من اللازم، كانت رحلة ابن بطوطة تعدّ محاضرة مصورة عن سفرة رحالة، ولكنها في هذا المجلد تصبح ما هو أكثر مناسبة لها أن تكون: «قالباً لفهم الشبكات الإسلامية». فالسفر جزء مكمل لتركيب الشبكات الإسلامية مندمج فيها؛ فالتنقل من مكان إلى مكان، والتأمل في الترحال بعدّه نشاطاً مثالياً متوقعاً، قد أثر على التجارة، واللغة، والبحث الدراسي.

وأكثر من ذلك: فإن السفر يشكل جوهر الهوية الإسلامية. وبما أن السفر هو أساس القيم المشتركة التي هي محددة بأنها خاصية إسلامية، فإنه مثير للاهتمام بشكل خاص من أجل دراسة الإسلام. فنحن نجد أن المفكرين المسلمين يتصورون البحث العلمي كموقع انطلاق للسفر الذي يدركون فيه أن التشرد بالاقتلاع من الجذور متصل بالمعارضة والانشقاق اتصالاً لا فكاك منه في نفس الوقت. وعندما تأسست المدارس الفقهية في المغرب في القرن الرابع عشر الميلادي، اعترض الشيخ آبيلي على إيجادها على أساس أنها من المحتمل أن تشد الفقهاء إلى أمكان معينة وتجعلهم معتمدين على رعاتهم (وانشاريسي 1981، المجلد الثاني). وبما أن فقهاء المسلمين رجال رسالتهم هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كسبوا من الاستقلال الذي قدمه لهم السفر. غير أن الانشقاق لم يكن هو السبب الوحيد الذي جعل هؤلاء الفقهاء يفضلون الحركة. فقد كان كثيرون منهم يتمتعون بكرم مختلف الحكام الذين خدموهم وقدموا لحكمهم تغطية عقائدية. فكانت الأسفار تتيح لهؤلاء الفقهاء أن يشاركوا في جماعة تفسيرية حصرية الذي يشكلون فيه تقليداً واسعاً متنقلاً في الوقت نفسه.

والشبكات تحرر الأفراد. فهي تنسيبيّة أكثر من كونها بنيويّة. فهي تسمح بقدر من الاختيار ينطوي ضمنياً على الوكالة. إن المقاربة المشبكة للإسلام تكشف أن الهوية

الإسلامية هي مفترق طرق وليست جزيرة، وتركيبة وليست جوهراً. وليس ذلك واضحاً في أي مكان كما هو واضح في الإدراك الحسي للأمة الإسلامية. ففكرة الأمة، المدرَكَة دائماً كجماعة موحدة متجانسة كانت دائماً تشد الانشقاقات والتناقضات وكانت منفصلة عن أي فكرة عن السفر والتنقل. وهذا الرأي المحافظ عن الأمة يقوضه المسهمون المختلفون في هذا الكتاب، الذين يتصورون الأمة متنقلة ومرنة مطواعة، بعدِّها سياقاً للشبكات الإسلامية، وليست نقيضاً لها.

وهذه وجهة نظر عن الأمة يشارك فيها عدد من العلماء المسلمين المعاصرين. فيعرضونها على أنها متخالفة ومبتلاة بالصراعات. فعبد الكبير خطيبي، أحد أشد النقاد الثقافيين استثارة للفكر في المغرب يرفض فكرة الوحدة كفكرة لاهوتية عند طرحها «كمبدأ للجماعة» ضمن بلد واحد، أو كوسيلة «لتجميع كل المسلمين في إطار أمة» (1993، ص9). وقد حثّ خطيبي على تدويل البحث وفتحه لمنهجيات مختلفة. فخطيبي يرفض التجذر العقيم، ويدافع عن مقاربة دراسة الإسلام كمجال هجين متنقل.

ولكن كيف تصبح دراسة الإسلام مجالاً هجيناً متنقلاً؟ بالنسبة للمسلمين في هذا المجلد، فإن الخطوة الضرورية الأولى هي نشر الشبكة كمنهجية مجازية، فالحركة المجازية، العاملة في جميع أجزاء كتاب الشبكات الإسلامية، لها سوابق مهمة في التفكير النقدي الأوروبي وكذلك في بعض أوساط المراجعة الإسلامية. ففي مقالة «استرجاع خطوة المجاز» يركز دريدا على معضلة العلاقة بين المجاز والمفهوم من جهة، وبين المجازات الميتة والحية، من جهة أخرى. وهو يفعل ذلك كي يوضح أن الكلمات هي قبل كل شيء متعددة القوى؛ فلا يمكن حصرها بالمعنى الملصق بها في النظرية التقليدية. ويذهب رونالد بارثيز إلى أبعد من ذلك، فيعدّ «الخطاب التاريخي» «أداءً مراوغاً بحيث أن ما يبدو فيه كبيان (ووصف) هو في الحقيقة ليس أكثر من مؤشر على فعل الكلام بعدّه فعل سلطة.» ويرى بارثيز أن ما هو «حقيقي» في التاريخ هو مجرد احتماء رمزي غير متشكل وراء المرجع الذي يبدو ظاهرياً كليّ القوة» (1981، ص17). وحسب رأي بارثيز فإن تحدي تركيبة ما هو «حقيقي» يتطلب

انقلاباً مزدوجاً، يخرب الحركة الخطية المستقيمة من الماضي إلى الحاضر ولكن يخرب أيضاً العلاقة ذات الصوت الواحد، والاتجاه الواحد بين السياق والنص.

وإذا كان كتاب «الشبكات الإسلامية» يستحضر صورة واحدة، فهي الإنترنيت، حتى إذا كانت جدّة الإنترنيت وقيمتها التحويلية تصبح معضلة حالما يضعها المرء ضمن الإطار الأوسع للشبكات التي يعتمدها ويدافع عنها المسهمون في هذا المجلد. فبينما يسمح ظهور الإنترنيت فعلاً بنماذج جديدة من التشبيك، فإن هذا التغير التكنولوجي ينبغي عدم تفسيره بأنه تمكين للمهمشين بالضرورة، أو مشجع لوسائل الترابط الديمقراطية. إن الإنترنيت تشكل موقعاً للصراع بين مواقع الموضوعات المختلفة التي يسعى كل منها إلى استصلاح الإسلام. وكثيراً ما تكون لها أهداف ليست متباينة فقط، بل هي غير منسجمة ولا متساوقة أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن بعض المجموعات الإسلامية، تنشر الإنترنيت لتسهيل وجود نوع من الأمة الافتراضية، حيث الأعضاء المقتلعون من أممهم «الأصلية» يحاولون إقامة ما يعدّونه مجتمعاً إسلامياً وحيداً، نقياً وغير ملوث في الوقت ذاته. ومن جهة أخرى، فإن بعض النساء المسلمات يستولين على الشبكة لتشكيل مجال عام فرعي لتمكينهن من تخريب سيطرة الذكور، بدءاً من سرد وروايات بديلة عن الولاء الإسلامي والشرعية الإسلامية.

على الرغم من أن أصوات النساء على الشبكة مهمة، فإنها لا تستهلك الإمكانية التحويلية لأصوات النساء في المجتمع الإسلامي المعاصر. وفي بعض الأحيان، كما في حالة اللاجئات العراقيات بعد حرب الخليج الأولى، يجب أن يكون هناك تذكر مؤلم للمحن الماضية كي تصبح ذات معنى عندهن. فالتفجعات الطقوسية تعمل كنوع من التذكر، وإجراء التحليل النفسي الذي يسمح للمرضى «بتوضيح مشكلاتهم الحالية بالتفصيل عن طريق ربط ما يبدو ظاهرياً تفاصيل غير مهمة وبلا عواقب مع أوضاع ماضية ـ مما يتيح لهن كشف معانٍ خفية في حياتهن وسلوكهن» (ليوتارد 1992، ص93). فقصص الشيعيات العراقيات في المنفى تضع ختمها على علاقات هؤلاء النساء بإخوتهن وأخواتهن في الوطن، وأخواتهن البعيدات عن الوطن، وباضطهاد ظالميهن، بالرغم من ما في ذلك من مفارقة. فهؤلاء النسوة يعشن فيما تسميه بربارا

آدم «أزمنة كثيرة متعددة» (1995، ص12)، في الذاكرة، وفي الوعي، وفي الرواية. فيحدث التشرد الزمني في كل مرة تنظم فيها هذه النسوة **مجلس القراءة**: وعن طريق التشبيك المتداخل الروابط، يهربن من طغيان النزعة الزمانية القياسية الموحدة التي تحاسبهن فقط بموجب وضعهن الجسدي المادي، وليس بموجب مصادر تصورهن لتعريف ذواتهن وعلائقهن التاريخية.

وهناك تضاد أكثر سفوراً من ذلك في معارضته للمجالات الخاضعة للسيطرة الذكورية مقدم في أسلمة نساء النخبة المصريات عن طريق الصالونات، وكذلك في تسييس نساء الطبقة الوسطى الأميركيات من خلال مجلة للنشيطات. وفي كلا الحالتين، فإن قيام هؤلاء النسوة بإعادة تفسير النصوص وبالاستيلاء على مجال يشير إلى الطريقة التي صار بها الإسلام موقعاً للصراع بسبب التشبيك الهجومي. «تطالب المسلمات بمساواتهن في الوصول إلى حقيقة النصوص المقدسة في وقت يتصاعد فيه الخطاب الإسلامي»، كما كتبت مريام كوك (2001، صXI). فمن هن هؤلاء النساء المشغولات بالأمور العامة ولكنهن كثيراً ما يبقين بعيدات عن الأنظار؟ إنهن نشيطات حركة نسوية «يخترعن طرقاً للإبحار والتحرك بين تغييرات إجبارية مفروضة وضرورية للبقاء، وانتقاد للحداثة المعولمة، ووسيلة مجدية لإبراز الذات مع الاحتفاظ بالكرامة، والحداثة، والاستقامة النزيهة. وبهذا العمل المتوازن تكتسب النساء أهمية رمزية» (صXIX).

فالنشيطات المسلمات يستخدمن الطباعة، ولكنهن يفعلن ذلك مع إدراكهن بأنها ليست سوى وسيلة واحدة من وسائل إدخال أنفسهن إلى مجال عام موسع. وبينما يساعد استخدام الطباعة في تطبيق الحداثة مادياً بالنيابة عن وكالة حركة نسائية إسلامية، فإن مجموعات إسلامية أخرى قد نشرت الطباعة، والأشرطة المسموعة، والأفلام، وكذلك تقانات الاتصال بواسطة أجهزة الحاسوب، من أجل تعزيز تنفيذ جداول أعمالها، وكثير من المسهمين في كتاب **الشبكات الإسلامية** هذا يفكرون في نطاق ما سمّي «ثورة المعلومات». أما الترتيبات العالمية فإنها تتميز قبل كل شيء بالتأثير التحولي للتكنولوجية، مما يؤدي إلى نشوء ما يسميه مانويل كاستيل «مجتمع

الشبكة» و«شكل التنظيم التشبيكي»، وكذلك «التعابير القوية عن الهوية الجماعية التي تتحدى العولمة والنزعة العالمية نيابة عن التفرد الثقافي وسيطرة الناس على حياتهم وبيئتهم» (1997، ص1-2). وإن المنافسين السياسيين المختلفين في النظام العالمي الجديد / أو الفوضى العالمية الجديدة يعون بأن «الرأسمالية المعولمة والحوسبة التي تعتمد عليها والموجودة في كل مكان تعني أن شبكات الترابط الداخلي موضوعة للتعميق، والتوسيع، ناشرة سلطتها الزمنية الدنيوية عبر المزيد والمزيد من مجالات الحياة. فالبريد الآليكتروني، والهواتف النقالة، ونظام الرسائل القصيرة لإرسال النصوص، والتلفزيون الرقمي التفاعلي، والمساعدون الرقميون الشخصيون، وآلات تلقي الإشارات الهاتفية، والحوسبة المتنقلة، وتقانة تواصل الحواسيب بالراديو، وتطبيقات تمكين الهواتف النقالة من استخدام الإنترنيت ـ والإنترنيت نفسها — كلها تبني في غابة الترابط التي تشكل الإطار التكنولوجي لزمن الشبكة» (حسن 2003، ص234). وليس النشطاء السياسيون وحيدين، بل إن معهم زعماء الصوفية أيضاً «في استخدام الوسائل التكنولوجية القوية الجديدة مثل الشبكات العالمية WWW والتفاعلية للاتصالات عن بعد» (كاستلز 1997، ص1-2). وفي وضع جديد لا يعود فيه التصوف قاصراً على المسلمين، يتحمل المتصوفون التوترات بين الجوانب الداخلية للجماعة الدينية الصوفية وبين جوانبها الخارجية عن طريق طبع نصوص صوفية للاستهلاك الخارجي. فالصوفيون بعيدون عن الاستسلام للاستراتيجيات التي يتبعها خصومهم لتهميشهم والانتقاص منهم، ولذا فقد انهمكوا بشكل فعال في سياسة ناجحة لتحديد هويتهم.

ويجب على المرء أن يعالج أيضاً سياسة الهوية نفسها بعدّها حركة اجتماعية جديدة. ذلك أن النموذج التقليدي للحركة الاجتماعية يؤكد على النمو الاقتصادي، وتوزيع الثروة، والضمان الاجتماعي، والسيطرة الاجتماعية، وهي سياسة قائمة على الطبقة بالدرجة الأولى. وإن طابع تعدد مستويات الحركات الاجتماعية تشكله شبكاتها ذات التفاعلات غير الرسمية بين أفراد، ومجموعات ومنظمات رسمية غير مترابطة، ومنهمكة في صراع اجتماعي على أساس الهوية الجماعية. وإن الهوية الجماعية

المستكشفة في هذا المجلد هي هوية سلفية مفترضة على الرأي القائل بأن العودة إلى الأصول الأساسية للإسلام ليست مرغوباً فيها فحسب، بل هي ضرورية. ومع ذلك «فإن الهوية الجماعية لا تنطوي ضمناً على تجانس الأفكار والتوجيه ضمن المجموعات الاجتماعية». (دياني 1992، ص9). وكما يجادل آلين تورين، وآلبرتو ميلوتشي، وتشارلس تيلي، فإن الانشقاق خاصية محددة من مميزات الحركات الاجتماعية. وبقدر كون السلفيين انشقاقيين يستمرون في التفاعل مع أجزاء من الأمة، فإن ابن لادن والقاعدة ليسوا «خارج» الإسلام. فالأمة الإسلامية حسب رأي السلفيين قد أصبحت وحدة متراصة انهارت في عصر الجاهلية الجديدة الذي يشبه ما كان سائداً قبل مجيء الإسلام. وبدلاً من الاعتماد على المنظمات الرسمية، المعرضة لاستغلال الدولة لها وفرض الرقابة عليها، يبني السلفيون شبكات غير رسمية لا مركزية أقل التزاماً بالتنظيمات والقوانين الوطنية والدولية. والخلاصة أن النزعة السلفية تُبرز جماعة مبتلاة بالصراع ونشاطاً يقوم على أساس الشبكة.

إن «البيئات السايبرية الإسلامية» هي أيضاً موضوع لنشاط الترابط والتشبيك. فالإسلام الافتراضي هو في حالة تمدد دائم، وبذلك يتطلب إعادة تقويم مستمرة من منظور تتداخل فيه فروع العلم. وإن السؤال المتكرر الحساس الأهمية هو: ما الذي يبثّ في موقع إسلامي؟ وهل هي الرموز والصور التي على الموقع؟ أم سلطته الدينية؟ وهناك حاجة لطرح أسئلة مماثلة عن الفن الإسلامي. فهو أيضاً يعكس مجموعة من السمات المتحولة التي تتميز بأنها هجينة وليست تنبّئية. فليس الإسلام بالطبع منقوشاً بطريقة تلقائية في موقع أو مادة فنية. والواقع أن الطابع الإسلامي في كلا شكلي التقديم ــ على الشبكة وفي الاستديو ــ يظل مفتوحاً للصراع والخصومة. وهناك أشكال جديدة لتداول المعرفة الإسلامية تهدد بتقويض نفوذ مراكز السلطة التقليدية، وتمكين الأفراد والمجموعات في بحثهم عن تفسيرات بديلة. فالنشطاء الإسلاميون، مثل الفنانين الإسلاميين، يشغّلون تقانة المعلومات الحديثة للترابط ضمن إطار الشبكة.

إن من المذهل والآسر رسم خريطة كيفية تغيير الإنترنيت للشبكات الإسلامية. فالإسلام على الخط أثناء ثمانينيات القرن العشرين ظهر كخطاب متعدد اللغات،

وحتى الوقت الحاضر، تظل الإنترنيت موقعاً للأصوات البديلة، أو المتشددة، أو الشعبية المعارضة للأصوات التقليدية أو النخبوية. ومع ذلك فبقدر تفضيل الإنترنيت للمؤسسات فإنها تبقى محافظة وتعطي امتيازات للذين لديهم وصول كثير التكرار إليها على حساب مستخدميها في مناسبات متقطعة أوغير مستخدميها. وحتى بين ذوي الامتيازات انطمست الحدود بين سكان الشتات وسكان الوطن، بينما تعزز وضوح الحدود بين «محترفي الطبقة الوسطى الذين تفضلهم الإنترنيت وبين غيرهم من السكان».

ويحاول الأفراد المسلمون والمجموعات الإسلامية الاستيلاء على تقانة المعلومات وإدخالها بشكل متراكب في الحداثة وديناميكيات حركة العولمة. فالهويات الإسلامية ليست مثبتة على طول خطوط واضحة التحديد لا تسمح بالمفاوضات، والازدواجية، والتهجين والنزعات العولمية البلدية العامية. ويحاول المسلمون إعادة اختراع تقاليدهم وجماعاتهم وإعادة تفسيرها عن طريق تبنّي تقانات الشبكة، حتى عندما تتعرض الحداثة التي تعزز هذه التقنيات للهجوم.

إن التركيز على «الأمة السايبرية» عند نهاية هذا المجلد يكمل المقالات الأخرى التي تركز فيه على «الأمة التاريخية». وفي كلا الحالتين، فإن الشيء المؤكد عليه هو الشبكة بعدّها إطاراً لفهم الترابط الإسلامي عبر التاريخ. وقد سمح هذا بالتفكير في التميزات ضمن نظام الحكم الإسلامي في سياق الارتباطات. ولكنه يلفت انتباهنا إلى ضرورة التأمل في التشبيك ليس كمجرد حلم طوباوي، ولكن أيضاً كموقع كبير للصراع في الوقت نفسه .

إن كتاب <u>الشبكات الإسلامية</u> يسمح بالعودة إلى الماضي. لكنها ليست عودة أحادية الاتجاه. فالمجلد يؤطر الماضي بعدّه يتصل مع الحاضر، ويستحضر ضغطاً حاضراً حالياً يتشكك في الماضي حتى وهو يلقي الضوء على أهميته المستمرة. وقد انشغل المسهمون بتاريخ فوكو لديّ للحاضر الملتبس الغامض. وتسمح مقالاتهم المتعددة بطريقة تفكير عن الماضي بعدّه حاضراً وعن الحاضر بعدّه ماضياً، وتبتعد عن الافتراضات الشديدة الرسوخ والجوهرية عن الإسلام. وهناك نماذج نقدية أخرى مستلهمة بشكل رئيس من

مؤلفات إدوارد سعيد التي تعيد النظر في الأمور وتراجعها، وقد سهلت هذه النماذج نقد وجهات النظر التي ترى الإسلام بشكل متجانس. ولكن ما يبدو أكثر الأشياء تجديداً في هذا الكتاب هو ابتعاده عن النزعتين الثنائية والشمولية المرتبطتين بالنقد من منظور استشراقي. على الرغم من أن صنف «الشبكة» قد يستحضر صوراً مثالية طوباوية، فإن جميع المسهمين يعون حقيقة أن الشبكات يمكن أن تكون منفرة أيضاً. وكما يشير جيريمي ريفكين في مناقشته للشبكات الرقمية، فإن مثل هذه الشبكات يمكنها أن «تشكلنا وتعيد تشكيلنا بلا هوادة كـ «مجموعات تركيز» و«أسواق زوايا» و«اعتبارات سكانية» و«مناطق» و«صور للزبائن» وهكذا دواليك، كي يتم تصنيفنا، وبيعنا وشراؤنا مثل أي سلعة أخرى» (2000، ص55). فتعدد جوانب معاني المصطلح «شبكة» يجعلها أداة مثالية للاتصال مع «المسلمين»، وهو البند الآخر من عنوان هذا العمل الذي له معانٍ وجوانب معقدة ومتعددة كذلك. فالشبكات الإسلامية تصبح أداة مناسبة لتعقيد الآراء المنتقصة للإسلام التي راحت تتوالد وتتكاثر منذ 9/11. وهكذا فإن كتاب <u>الشبكات الإسلامية</u> ليس ببساطة احتفالاً بنظرية الأسفار المتنقلة فيما بعد عصر الحداثة ولكنه نقد للقوالب التفسيرية التي تم تصور الإسلام بواسطتها على أنه ظاهرة متجانسة منفردة، كشيء يحتل الشرق.

ومثلما تتطلب الشبكات الإسلامية أسفاراً، فإن هذا المجلد بحاجة إلى الترحال. إنه محتاج إلى التنقل في كثير من مجالات الفكر والعمل. وهو محتاج إلى إشغال المسلمين وغير المسلمين بشأن المستقبل ـ الذي لا يمكن أن ينفصل على الماضي والحاضر ـ مستقبل الإسلام والشبكات الإسلامية.

المسهمون

هـ. سامي عليم

أستاذ مساعد للغويات في جامعة كاليفورنية، بيركلي. متخصص بلغة الأناشيد الصاخبة، وتشمل مؤلفاته المنشورة كتاب **اللغة، والتعليم والتغير في أميركة الإفريقية وما وراءها**.

جون و. آندرسون

أستاذ الأنثروبولوجي (علم الأعراق والحضارات البشرية) في جامعة أميركة الكاثوليكية. متخصص في العشائر الأفغانية والباكستانية والنزعة الكونية الإسلامية. ويركز عمله الحالي على وسائل الإعلام الجديدة في الشرق الأوسط. وتشمل مؤلفاته المنشورة: **تعريب الإنترنيت** (1998) **ووسائل الإعلام الجديدة في العالم الإسلامي** (من تحريره بالاشتراك مع ديل إيكلمان، 1999).

طيب بلغازي

أستاذ الأدب الإنكليزي بجامعة محمد الخامس في الرباط (المغرب) وتشمل مؤلفاته المنشورة: **الأعمال الجامعية: حشد الموارد...** (بالاشتراك مع محمد مدني، 2001) **والثقافات المحلية / العالمية والتنمية المستدامة** (من تحريره بالاشتراك مع لاحسن حداد، 2001).

غاري بانت

محاضر في الدراسات الإسلامية بجامعة ويلز في لامبيتر. وتشمل مؤلفاته المنشورة: **الإسلام في العصر الرقمي: الجهاد الأليكتروني، والفتاوى على الخط، والبيئات السايبرية الإسلامية** (2003) و: **إسلامي بالافتراض: الاتصال بواسطة الحاسوب والبيئات السايبرية الإسلامية** (2000). (www.virtuallyislamic.com)

فنسنت ج. كورنيل

أستاذ التاريخ ومدير مركز الملك فهد للشرق الأوسط والدراسات الإسلامية بجامعة آركنساس. متخصص بالتصوف، واللاهوت الإسلامي والفلسفة، وتاريخ الفكر الإسلامي. وتشمل مؤلفاته **مجال الولّي: القوة والسلطة في التصوف المغربي** (1998) وكذلك **طريقة أبي مدين** (1996).

كارل و. إرنست

أستاذ كرسي زاخاري سميث للدراسات الدينية بجامعة نورث كارولاينة في تشابل هيل. متخصص في الدراسات الإسلامية، مع تركيز على غرب وجنوب آسية، وتشمل مؤلفاته المنشورة حديثاً: **اتِّباع محمد: إعادة التفكير في الإسلام في العالم المعاصر** (2003) و: **شهداء الحب الصوفيون: طريقة التصوف الشيشتية في جنوب آسية وما وراءها** (بالاشتراك مع بروس لورانس، 2002).

جوديث إرنست

رسامة، وفنانة فسيفساء، وكاتبة. وكتابها **نشيد الإنشاد: شعر الحب الشهواني** يقدم طبعة موضحة بالصور لهذا السِّفْر التوراتي الكلاسيكي (2003) وفي عام 1996 فازت قصتها البوذية المصورة **ملك الوزة الذهبية** بجائزة شرف سكيينغ ستونز.

ديفيد جيلمارتن

أستاذ التاريخ في جامعة نورث كارولاينة ستيت. وهو متخصص في تاريخ شبه القارة الهندية (وخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين). وتشمل مؤلفاته المنشورة كتاب **الإمبراطورية والإسلام: البنجاب وإقامة باكستان** (1998) وكذلك **ما وراء التركي والهندي** (بالاشتراك مع بروس لورانس 2001).

جميلة كريم

أستاذة مساعدة للدين في كلية سبلمان. حصلت على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة ديوك، وهي متخصصة بالإسلام في أميركة، والنساء والإسلام، والإسلام الأميركي الإفريقي، والإسلام والثقافة.

تشارلز كوزمان

أستاذ مشارك في علم الاجتماع بجامعة نورث كارولاينة في تشابل هيل ومؤلف كتاب **الثورة التي لا يمكن التفكير بها في إيران** (2004) وهو محرر كتاب: **الإسلام المتحرر والإسلام الحداثي 1840-1940** (1998 و2000) ومحرر مشارك لكتاب **إصلاح إسلامي؟** (2004).

سامية سراج الدين

كاتبة، ومحررة، وصاحبة عمود صحفي. وقصتها شبه الذاتية **بيت في القاهرة** تتابع الأحداث السياسية في مصر على مدى النصف الثاني من القرن العشرين. وقد عملت كمستشارة تحرير وأسهمت بمقالات في كتاب **باسم أسامة ابن لادن: العولمة وأخوة ابن لادن** (2002).

كوينتان فيكتوروفيكس

أستاذ مساعد للدراسات السياسية، وزميل بحث في منحة ج. س. سيدمان بكلية رودس في ممفيس بولاية تنيسي. وهو محرر كتاب **النشاط الإسلامي: مقاربة نظرية لحركة اجتماعية** (2004) ومؤلف كتاب **إدارة النشاط الإسلامي** (2001) و: **صعود الإسلام المتشدد: المهاجرون ونشاط المخاطر الكبيرة** (يصدر قريباً)

محمد قاسم زمان

أستاذ مشارك للدراسات الدينية في جامعة براون تشمل اهتماماته البحثية السلطة الدينية ومؤسسات التعليم وتقاليده في الإسلام، والقانون الإسلامي والحركات الدينية والسياسية المعاصرة في العالم الإسلامي. وهو مؤلف كتاب **العلماء في الإسلام المعاصر** (2002) و**الدين والسياسة في أوائل العصر العباسي** (1997).


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET